IDEI CONTEMPORANE

OPȚIUNI FILOZOFICE CONTEMPORANE

LUDWIG GRÜNBERG

EDITURA POLITICĂ

IDEI CONTEMPORANE

LUDWIG GRÜNBERG

OPȚIUNI FILOZOFICE CONTEMPORANE

1981

EDITURA POLITICĂ
BUCUREȘTI

Cuprins

Argumentum

Datorez această carte studenților mei și lui Jean-Jacques Rousseau.

Studenților, deoarece lor le-a fost destinat cursul de istorie a filozofiei contemporane care, încă din anul 1973, a conturat proiectul prezentei lucrări. Prin preocuparea lor pentru a racorda instrucția științifică la o fertilizatoare cultură filozofică, prin scrutarea căilor de ierarhizare a multiplicității valorilor sub semnul cărora se desfășoară marea confruntare și înfruntare a omului cu sine însuși și cu civilizația făurită de el, prin întrebările lor incomode, prin comentariile sustrase stereotipiilor de gîndire și chiar prin tăcerile care contrapunctau interesul accentuat pentru dialogul filozofiilor și destinul filozofiei în epoca noastră, tinerii interlocutori de la Academia de Studii Economice mi-au oferit nu numai „laboratorul" de lucru al cărții, dar și prima incitație pentru a o scrie.

Lui Rousseau, deoarece re-lectura atentă și sistematică a operei sale — pornită, dintr-un îndemn interior irezistibil, la o cumpănă de anotimpuri a anului 1974, în ambianța geneveză „impregnată" de spiritul autorului Contractului social *— mi-a sugerat ultima idee necesară atunci cînd întocmești o asemenea carte. Ideea pe care s-o poți așeza la început, cu speranța de a oferi un posibil criteriu decupajului, un liant*

între capitole, un unghi de vedere apt să asigure coerența întregului. Lui Rousseau, pentru că el — inițiatorul conștiinței filozofice moderne, cu evantaiul opțiunilor pe care aceasta le presupune — m-a determinat să subsumez volumul de studii titlului generic Opțiuni filozofice contemporane.

Dacă, într-adevăr, cum remarcă Lucian Blaga, „conștiința filozofică e caracterizată în primul rînd printr-o particulară stare de luciditate cu privire la atitudinea de luat față de diversele demersuri ale filozofiei" [1]*, momentul Rousseau marchează îndoiala conștiinței filozofice moderne față de tipul tradițional al demersului speculativ. Pentru prima oară, deschizînd drumul în prelungirea căruia se va înscrie și noua viziune a lui Marx asupra funcției transformatoare a filozofiei, Rousseau încearcă să smulgă filozofia din letargia contemplativismului metafizic, asociind „înalta prețuire a faptei", caracteristică romantismului, cu o salutară reacție critică față de un mod de filozofare „izvorît din conceperea unei lumi statice, în care omului nu-i rămîne altceva de făcut decît s-o înțeleagă și s-o contemple"* [2]*. Reacția lui Rousseau împotriva metafizicii tradiționale deschide, astfel, evantaiul căilor urmate de conștiința filozofică modernă în depășirea vechiului mod de a practica filozofia, inapt să convertească dificultățile în probleme și să dea expresie teoretică sentimentului acut al inadecvării dintre conștiința valorică a omului și caracterul alienant al civilizației. Convergente prin inserția lor specifică în reacția critică față de speculativismul metafizic tradițional, filozofiile contemporane apar divergente prin modul în care concep filozofia și îi re-construiesc problematica. În virtutea* convergenței, *dialogul este posibil. Divergența face opțiunile și înfruntările necesare. Ambele conturează coordonatele unui conflict valoric definitoriu pentru spiritualitatea contemporană : acela dintre* diverse modalități de a practica filozofia.

Se profilează astfel, în universul deschis și frămîntat al luptei de idei din filozofia contemporană, trei modalități de a concepe și practica filozofia, de a-i construi problematica. Sînt, de fapt, cele a căror înfruntare a conferit un timbru aparte ultimului congres mondial de filozofie, desfășurat la Düsseldorf (1978), dominat — cum sublinia G. H. von Wright — de „trei mari mișcări: filozofia analitică, vivace în lumea anglo-saxonă și în Scandinavia, hermeneutica fenomenologică și marxismul" [3]. Filozofia marxistă *creatoare orientează demersul conceptual spre o interpretare totalizatoare a lumii și a condiției umane, aptă să ofere suport teoretico-metodologic întemeierii, niciodată „încheiată", a științei și soluții „de valoare" luptei pentru emancipare a omului contemporan.* Hermeneutica fenomenologică *urmează proiectul husserlian de a constitui o problematică a „conștiinței intenționale", pentru a interpreta „sensurile" umane pe care le dobîndesc fenomenele prin activitatea constituantă a unei „subiectivități transcendentale", sperînd să obțină astfel o dublă întemeiere absolută — a științei și a valorilor — pe baza unor evidențe ultime „extrase" din subiectul însuși. Utilizată în elaborarea ontologiilor existențialiste de Heidegger și Sartre, hermeneutica deplasează amintita problematică de la „esențe ideale" spre o problematică a „trăirilor existențiale", exprimată sintetic într-o viziune insolită asupra libertății, în care reîntîlnim, transfigurată și desfigurată, ideea centrală surprinsă de Hegel în opera lui Rousseau : „libertatea este calitatea specifică omului"* [4]. *În schimb,* filozofia analitică *situează într-un „con de umbră" întrebările care vizează raportul omului cu universul și cu civilizația făurită de el în favoarea unui nou tip de probleme, privind modul în care noi gîndim și vorbim despre lume, atribuind filozofiei, în cel mai bun caz, servitutea de a fi plasată într-o „anticameră" a teoriei pentru a desfășura o activitate de „clarificare" a faptelor conceptuale. Cine desfășoară o aseme-*

nea activitate de elucidare conceptuală — recunoaşte M. Weitz — „efectuează o opţiune *printre altele posibile, unele direct opuse, opţiune pe care filozofia de azi o permite, dar nu o demonstrează“* [5].

Opţiunea între modurile contemporane de a practica filozofia nu blochează, ci presupune firescul dialog, osmoza spirituală, chiar transferul reciproc al unor concepte şi proceduri metodologice, dar ne plasează şi într-o zonă a unor conflicte valorice privind statutul filozofiei, acceptarea sau respingerea disponibilităţilor ei de a edifica o concepţie generală despre lume netributară speculativismului. Într-o asemenea zonă, confruntarea filozofiilor, fiind afirmare de valori, deci angajare pro *sau* contra, *dobîndeşte dimensiunile unei autentice înfruntări, deoarece — cum se exprimă R. Ruyer — sînt în joc principii ireconciliabile, iar „compromisul apare* nu *ca o datorie, ci ca o trădare şi o laşitate“* [6]. *În acest sens, asistăm azi la o dublă înfruntare a materialismului dialectic cu alte modalităţi de a practica filozofia, caracterizate de Mortimer J. Adler astfel : „pe de o parte, analiştii... încearcă să practice filozofia ca o activitate cumulativă de grup, în timp ce, dimpotrivă, existenţialiştii nu fac nici un efort în această direcţie. Pe de altă parte, existenţialiştii au o fermă încredere într-un obiect specific al filozofiei şi se adresează problemelor de ordinul I, în timp ce, dimpotrivă, analiştii întorc spatele problemelor de acest gen, în favoarea celor de ordinul II“* [7].

Nu este greu de sesizat că, în egală măsură, conştiinţa filozofică modernă iniţiată de Rousseau deschide şi cîmpul altor opţiuni, antrenînd conflicte valorice privitoare la modul de a angaja demersul filozofic asupra omului *(umanism-antiumanism teoretic-antiumanism practic) şi asupra* culturii *(conformare la natură-opoziţie faţă de natură-întregire şi umanizare a naturii).*

Urmărind destinul acestui triptic al opţiunilor filozofice contemporane, în care materialismul

dialectic apare ca termen de referinţă constant şi semnificativ, prezenta carte îşi propune un obiectiv limitat. Consideraţiile anterioare devin argumente pentru justificarea alegerii unuia dintre multele decupaje posibile într-o lucrare de istorie a filozofiei contemporane care, inevitabil, apelează la omisiuni deliberate, deoarece nu poate supune analizei comparativiste totul şi nu poate discuta despre tot. Chiar tentative mult mai ambiţioase, efectuate în ultimele decenii, sînt revelatoare în egală măsură prin ceea ce spun, dar şi prin ceea ce nu-şi propun. Ele au fost nevoite să adopte un anume unghi de vedere pentru a efectua decupaje, limitîndu-se, de pildă, doar la filozofia contemporană din Europa (I. A. Bochenski), axîndu-se preponderent pe o geografie a spiritualităţii de limbă engleză (John Passmore) sau efectuînd selecţia în funcţie de preocupările, de dominantele intelectuale ale autorilor antrenaţi în elaborarea unei lucrări colective asupra filozofiei secolului XX[8]. *Am considerat că intenţiile acestei cărţi de a urma o abordare comparativistă şi de a releva modul original în care este angajat materialismul dialectic în marile confruntări ideologice contemporane ar putea fi mai bine servite de o selecţie dornică să-l surprindă în unele dintre raporturile sale cu alte modalităţi actuale de construire a problematicii filozofiei, omului şi culturii.*

În virtutea menţionatelor intenţii, cartea a fost structurată în patru secţiuni. Prima, intitulată Conştiinţă filozofică şi conflicte valorice, *creionează „spaţiul de joc" al opţiunilor contemporane generate — mai mult sau mai puţin îndreptăţit — de moştenirea filozofică a lui Rousseau şi surprinde locul privilegiat al materialismului dialectic şi istoric în modelarea conştiinţei de sine a epocii de profunde transformări revoluţionare pe care o parcurgem. A doua parte, sub titlul* Între problematica „trăirilor existenţiale" şi cea a „faptelor conceptuale", *angajează filozofia marxistă creatoare în confruntarea cu variantele şcolii analitice şi cu viziunea asupra*

libertăţii proprie ontologiilor de factură existenţialistă, altfel spus, cu alte moduri de a constitui problematica filozofiei. Apelînd la denumirea generică Între „moartea omului" şi „sacralizarea Puterii", *a treia secţiune este dedicată raportului diferitelor umanisme contemporane şi, îndeosebi, al celui marxist, concomitent teoretic şi practic, cu aumanismul teoretic al structuralismului şi antiumanismul practic al „noii filozofii", ultimul împins astăzi de cei care au uitat amare lecţii ale istoriei pînă la iresponsabile consecinţe politice extremiste de dreapta. Se scrutează apoi sensul concepţiei pragmatiste şi al celei psihanalitice despre cultură (cu mutaţiile provocate sub impactul contribuţiilor marcusiene), ceea ce permite să fie surprinsă relevanţa soluţiilor pe care le preconizează filozofia iniţiată de Marx pentru a ieşi în afara pseudo-alternativei sugerate de titlul celei de-a patra secţiuni :* Între mitul „culturii utilului" şi utopia „culturii non-represive". *În sfîrşit, în loc de încheiere — pentru că o asemenea carte nu-şi propune să efectueze bilanţuri decît pentru a deschide noi orizonturi de cercetare — este inclusă o scrisoare deschisă către filozoful comunist francez Louis Althusser, cel care a lansat mult controversata teză despre „criza marxismului", scrisoare care se vrea a fi o pledoarie pentru concepţia noastră despre lume, situată astăzi la locul geometric unde se întîlneşte filozofia creativităţii cu creativitatea filozofiei.*

Unele fragmente ale acestei cărţi, elaborată pe parcursul cîtorva ani, au apărut, într-o primă formă, în revistele de specialitate sau în prelegeri, au profitat de sugestiile critice primite şi — revăzute, aprofundate — au fost integrate în contextul acestei lucrări care, sînt conştient, chiar în actuala formă, este departe de a putea fi considerată altceva decît o modestă contribuţie filozofică la studiul confruntărilor de idei din lumea contemporană. Contribuţie, desigur, perfectibilă. Dealtfel, o ştim prea bine, opus philosophicum semper perfectibile.

Întocmind această carte, care are drept punct de plecare, aşa cum am amintit, un ciclu de lecţii ţinute în faţa studenţilor mei, m-a călăuzit tot timpul ideea că, „vorbind despre educaţia tinerei noastre generaţii, trebuie să avem în vedere necesitatea ca ea să cunoască tot ceea ce se întîmplă în lume. Nu trebuie să avem niciodată teamă că o confruntare deschisă, liberă a concepţiilor noastre materialist-dialectice cu concepţiile idealiste ar putea să dăuneze cumva formării tineretului ; dimpotrivă, tocmai în această confruntare liberă — în care, dealtfel, s-a afirmat în lume materialismul dialectic — vom face să triumfe idealurile comunismului" [9]. *Căutarea adevărului, deloc uşoară, este coordonata esenţială a modului în care concep, aici şi acum, angajarea militantă în marile confruntări ideologice ale epocii, conferindu-i un sens eminamente constructiv, ca* o propedeutică a creaţiei filozofice marxiste originale.

Nu este un secret pentru nimeni că, de regulă, fiecare carte de filozofie îşi are patosul ei, obsesiile ei, chiar un punct arhimedic în jurul căruia se desfăşoară toate presupunerile, ipotezele, convingerile, adversităţile, căutările, proiectele sale teoretice şi practice. Prezenta lucrare nu face excepţie. Concepînd-o, am avut impresia că diversele ei demersuri — înscrise în cîmpuri problematice diferite şi avînd, poate, timbrul specific naturii controverselor în care ne situează fiecare din capitolele ei — se desfăşoară totuşi în jurul unei idei-pivot : nevoia de filozofie a omului contemporan. Seduşi de ritmul accelerat al progresului ştiinţifico-tehnic şi de obsesia practicistă a „randamentului pentru randament", în epoca noastră sînt voci care tratează condescendent filozofia, ca o desuetă preocupare „ne-practică"*, temîndu-se de problematizările ei globale şi incitaţiile spre inconfortabile „de ce ?"-uri, considerînd că ne putem dispensa de filozofie. Or, omul nu poate fi uman fără a se interoga asupra propriei sale condiţii. El nu poate nădăjdui să înţeleagă lumea în integralitatea şi dina-*

mismul ei, să-i ierarhizeze axiologic formele de existență pentru a se putea interoga asupra condiției umane, fără apel la filozofie. *Abandonarea filozofiei ar fi echivalentă cu o sinucidere spirituală a omului, cu renunțarea la conștiința, în perpetuă evoluție, pe care omul o dobîndește despre el însuși, în raporturile sale polimorfe cu lumea în care trăiește și asupra căreia acționează. În această accepțiune, o lume fără filozofie l-ar reduce pe om la un „cimpanzeu dotat cu intelect" sau la un „robot jovial" ; ea ar fi o lume fără problematizări, fără ierarhizări valorice, fără scopuri, în ultimă instanță fără... oameni.*

Nu. Nu este posibil să alegi între a avea sau a nu avea filozofie. Dincolo de această falsă alternativă, problema se pune în cu totul alți termeni : pentru ce filozofie optăm ? *Pentru o filozofie construită pe baza unor experiențe unilaterale de viață sau a deformațiilor unei gîndiri tehnicist-parcelare, pentru o filozofie speculativistă (care desconsideră în principiu achizițiile științei și ne poate lesne conduce în mrejele paralizante ale iraționalismului și misticismului) sau pentru o filozofie materialist-dialectică, edificată conștient pe baza generalizării practicii sociale și cuceririlor științei, deschisă mereu spre experiență și aptă să ofere* o metodologie *generală a cunoașterii,* o criteriologie *adecvată a valorizărilor și* o strategie *teoretică a acțiunii, promotoare a celor mai înalte idealuri moral-politice ale epocii ? Pentru soluția* scientistă *(care marchează o alterare a spiritului științific),* pentru *cea* spiritualistă *(care reprezintă o deformare a conștiinței morale), pentru cea* pragmatistă *(care exprimă o anomalie a raționalității practice) sau pentru racordul spiritului științific, conștiinței morale și raționalității practice caracteristic unei filozofii a* umanismului revoluționar ?

Întrebarea „PENTRU CE FILOZOFIE SĂ OPTĂM ?" este astăzi vitală. Pentru că spectaculoasele rezultate ale științei sînt în imposibili-

tate de a conduce, spontan şi univoc, la o singură perspectivă filozofică. Pentru că dubla noastră angajare, în lupta cu variantele contemporane ale antiumanismului şi în „dialogul umanismelor", se sprijină pe o opţiune filozofică. Şi, mai ales, pentru că, fiind relative (adică mereu condiţionate istoric de un anumit stadiu al cunoştinţelor, de o anumită „proiecţie" a intereselor şi aspiraţiilor omeneşti), adevărurile nici unei filozofii nu pot fi eterne, dar etern există o filozofie care satisface mai bine decît celelalte cerinţa de a constitui „conştiinţa de sine" a unei epoci, favorizînd ridicarea omului pe trepte superioare de umanitate. Dacă prezenta carte ar reuşi să ofere cîteva repere şi puncte de sprijin răspunsului pe care cititorii îl caută la această întrebare, ar însemna că efortul celui care a scris-o nu a fost zadarnic.

Partea I

CONȘTIINȚĂ FILOZOFICĂ ȘI CONFLICTE VALORICE

Capitolul 1

Moștenirea filozofică a lui Jean-Jacques Rousseau

Cu prilejul aniversării bicentenarului nașterii lui Rousseau (1912), traducerea în limba franceză a cărții danezului Höffding a produs, chiar prin titlul ei, un șoc intelectual. A vorbi despre *Jean-Jacques Rousseau și filozofia sa* [1] constituia un act temerar într-o vreme cînd Rousseau-scriitorul era venerat, dar Rousseau-filozoful era contestat. Era vremea cînd, în Franța, programele de bacalaureat sau de agregație în filozofie nu menționau măcar numele lui Rousseau, suspectat pentru filipicele sale la adresa „filozofilor", pentru preferința sa față de limbajul metaforic și neutilizarea unui jargon filozofic specializat, pentru contradicțiile dintre atitudinea iconoclastă din *Dialoguri* și cea constructivă din *Contractul social*.

A relua astăzi, după amplele și relevantele manifestări prilejuite de comemorarea bicentenarului morții lui Rousseau (1978), discuția despre existența și caracteristicile filozofiei sale, înseamnă a te raporta la o situație substan-

ţial modificată. Cîndva contestată, filozofia lui Rousseau este, în ultimele decenii, cvasiunanim invocată. Cîndva considerată de necăutat, ea este acum interpretată în atîtea feluri, încît pare a fi de negăsit. De aceea, întrebarea formulată de Höffding („există o filozofie a lui Jean-Jacques Rousseau ?") îşi păstrează actualitatea. Ea se pune, însă, din cu totul alte considerente : nu datorită faptului că Rousseau n-ar fi revendicat în mod expres de *nici o filozofie*, ci întrucît a devenit termen de referinţă pentru *orice filozofie.*

1. Mesajul filozofic al lui Rousseau

Exegeţii actuali ai operei lui Rousseau sînt de acord în a-i recunoaşte polivalenţa de sensuri prin care ea este susceptibilă să „deschidă" traiectorii spirituale diferite şi chiar opuse. Jean Starobinski, de pildă, menţiona faptul surprinzător că „această operă, care începe ca o filozofie a istoriei, se încheie în «experienţă» existenţială. Ea îi anunţă în acelaşi timp pe Hegel şi pe opusul său, Kierkegaard"[2]. Pentru Jacques Derrida, lectura *Confesiunilor* lui Rousseau ar fi deschis traseul spiritual al existenţialismului, după cum lectura lui Heidegger „ar putea... să reconducă pe pămînt rousseauist" [3]. Pierre Abraham consideră, în schimb, că „din *Confesiuni* provine, în mod nemijlocit, psihanaliza", astfel încît „nu este un mister pentru nimeni... dependenţa lui Freud de Rousseau" [4]. Profesiunea de credinţă a vicarului din Savoia, cea mai controversată secţiune din *Émile,* este invocată în sprijin atît de spiritualismul personalist cît şi de pragmatism. „Acolo — scrie Albert Schinz — adevărul unei idei este judecat după utilitatea sa morală ; de aceea profesiunea vicarului din Savoia va rămîne profesiunea de credinţă a pragmatistului din orice timp" [5].

Erijînd *Eseul asupra originii limbilor* la ran-

gul de operă-cheie a lui Rousseau, unii exponenţi ai filozofiei analitice reţin din profesiunea de credinţă a vicarului savoiard următorul pasaj : „ideile generale şi abstracte sînt izvorul celor mai mari erori ale oamenilor ; niciodată jargonul metafizic nu a făcut să se descopere un singur adevăr şi el a umplut filozofia cu absurdităţi, de care ţi-e ruşine de îndată ce le dezbraci de cuvintele lor mari" [6]. Rousseau devine, însă, din exponent al reacţiei antimetafizice, un ctitor al unei noi metafizici, de factură spiritualistă, prin aducerea în prim plan a unui alt pasaj din aceeaşi lucrare : „Conştiinţă, conştiinţă ! Instinct divin, nemuritoare şi cerească voce, călăuză sigură a unei fiinţe ignorante şi mărginite, dar inteligente şi libere, judecător infailibil al binelui şi al răului !" [7].

În timp ce Galvano della Volpe sesizează „o înrudire directă şi profundă... între rousseauism şi socialismul ştiinţific" [8], subliniind că *Discursul asupra originii inegalităţii dintre oameni* dialecticizează noţiunea de progres, graţie surprinderii caracterului său contradictoriu, Bernard-Henri Lévy îl consideră pe Rousseau drept precursorul „noilor filozofi", invocîndu-l frecvent în campania lor antimarxistă şi prezentînd acelaşi *Discurs*... ca „o implacabilă maşină de război contra «Progresului»" [9]. Iar pentru Cl. Lévi-Strauss „lucrarea *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* este, fără îndoială, cel dintîi tratat de antropologie generală pe care-l cunoaşte literatura franceză", marcînd începutul abordării structuraliste moderne „asupra trecerii de la natură la cultură, întemeiată pe... apariţia unei logici care operează cu opoziţii binare şi coincide cu primele manifestări ale simbolului" [10].

Problema „care este totuşi concepţia filozofică a lui Rousseau ?" continuă astfel să rămînă deschisă. Contradicţiile operei sale, invocate odinioară pentru a-i contesta o *anumită* poziţie filozofică, par a permite astăzi să fie rata-

şat *oricărei* filozofii. În ambele cazuri, punctul de plecare rămîne același : opera lui Rousseau este contradictorie, lipsită de unitate și de idei directoare. Dificultatea nu poate fi depășită decît printr-o interpretare globală a operei sale. Este, dealtfel, sugestia metodologică a lui Cl. Lévi-Strauss, care afirmă că Rousseau nu poate fi înțeles „decît refăcînd pe cont propriu calea care l-a dus de la ruinele lăsate de *Discursul asupra originii inegalității* la ampla construcție a *Contractului social*, al cărui secret îl dezvăluie *Émile*. Lui îi datorăm faptul că știm, după ce am distrus orice fel de orînduire, cum să mai descoperim principiile care ne vor îngădui să creăm o ordine nouă" [11].

Dar, prin această aserțiune, ne reîntoarcem la Kant. Precedînd interpretarea dată de Cassirer, Kant a fost primul care a afirmat că opera lui Rousseau reprezintă un tot coerent și „urmează un plan rațional : cei care îl acuză că se contrazice nu îl înțeleg" [12]. Rousseau, spune Kant, nu s-a rezumat la dezvăluirea conflictului dintre cultură și natură, ci i-a căutat soluția. Demersul lui Rousseau s-a străduit, consecvent, să gîndească prin concepte suple condițiile unui progres al culturii „care să permită umanității să-și dezvolte dispozițiile sale *(Anlagen)* ca specie morală *(sittliche Gattung)*, fără a se sustrage determinației sale, astfel încît să surmonteze conflictul cu sine însăși ca specie naturală *(natürliche Gattung)*" [13].

Remarca lui Kant ne readuce însă, cum este firesc, la Rousseau. Interpretarea propusă este consonantă cu cea reclamată în dialogurile *Rousseau juge de Jean-Jacques*, unde — parcă anticipînd posibilele controverse în jurul moștenirii sale spirituale — Rousseau, în ultimii ani ai vieții, cere ca opera sa să fie receptată ca „un tot unitar". Dealtfel, în repetate rînduri Rousseau a insistat asupra faptului că, dincolo de plurivalența de sensuri a limbajului lor metaforic, scrierile sale profilează „un sistem unitar care ar putea să nu fie adevărat, să fie

chiar fals, dar în nici un caz nu este contradictoriu" [14].

Unitatea prezentă în diversitatea problematică a scrierilor sale este explicată de Rousseau prin scopul constant care le-a inspirat. Acest scop a fost exprimat sugestiv în motto-ul lucrării *Émile* : „relele de care suferim sînt remediabile" *(sanabilibus aegrotamus malis)*. Pentru Rousseau, constatarea și explicarea relelor sociale avea nevoie de distincția între ceea ce este natural și ceea ce este artificial în om tocmai pentru a deveni un preludiu al marelui său proiect de recucerire a „transparenței" pierdute. Începînd cu celebrul *Discurs asupra științelor și artelor,* cînd introduce pentru prima oară în filozofie conceptul de *alienare* [15], Rousseau critică societatea în care, datorită *obstacolului* intereselor particulare rivale, raporturile sociale își pierd *transparența,* ajungînd să funcționeze ca o forță ostilă împlinirii potențialităților umane, să genereze creșterea artificială a civilizației și inegalității dintre oameni, corupția, „măștile", instituții opresive, cultul falselor valori, dramaticul clivaj între „a fi" *(être)* și „a părea" *(paraître).* Noul concept implică și o schimbare de strategie metodologică : întrucît alienarea este produs social și nu dat originar, întrucît ea devine caracteristică doar pentru „omul în relație" *(l'homme de relation)* și nu pentru „omul esențial" *(l'homme essentiel),* „răul apare produs de o istorie în care sînt mai întîi instituite, apoi agravate raporturile de dominație și exploatare" [16]. De aceea, critica stării de criză (din primul discurs) se convertește în căutarea surselor istorice ale racilelor semnalate (din al doilea discurs) și dobîndește, firesc (în *Émile* și *Contractul social),* un sens pozitiv, sugerînd căi pentru... regăsirea transparenței pierdute. Subtil exeget al lui Rousseau, J. Starobinski remarcă faptul că în critica rousseauistă a civilizației „esența omului nu este compromisă, ci numai *situația sa* istorică. Pentru că apariția răului a fost un fapt

istoric, lupta împotriva răului aparține de asemenea omului în istorie" [17]. Chiar dacă în privința mijloacelor pentru regăsirea transparenței raporturilor sociale dezalienate opera lui Rousseau conține, succesiv sau simultan, un apel la reformă morală personală *(vitam impendere vero)*, la o nouă educație a individului *(Émile)* sau la o transformare politică a colectivității *(Contractul social)*, „trebuie să reținem singurul lucru pe care îl au în comun : *unitatea lor de intenție*, care vizează salvgardarea sau restituirea transparenței compromise" [18]. Este exact ceea ce avea în vedere și Rousseau atunci cînd menționa : „Am scris asupra unor subiecte variate, dar întotdeauna cu aceleași principii, cu aceeași moralitate, cu aceeași credință, cu aceleași maxime și, dacă vreți, cu aceleași intenții" [19].

2. Sensul unei opere unitare și indivizibile

Încercînd să surprindem *in actu* unitatea de intenție (menționez : de intenție, nu și de construcție !) a operei lui Rousseau, ne întîmpină o nouă dificultate, greu de ocolit. În pofida elaborării unei concepții filozofice de anvergură, în care reverberațiile supozițiilor ontologice asupra condiției umane antrenează reabilitarea virtuților sensibilității și promovarea perspectivei antropocentrice, într-o primă împotrivire a conștiinței filozofice moderne față de alienare, Rousseau a ezitat — și uneori a refuzat cu încăpățînare — să se considere filozof. În profesiunea de credință a vicarului din Savoia, întîlnim expresia cea mai concludentă a unui asemenea refuz : „Nu sînt un mare filozof și nu mă sinchisesc să fiu. Însă am uneori bun-simț și iubesc întotdeauna adevărul" [20]. În același spirit, Rousseau îi mărturisește lui Voltaire că a elaborat un sistem de idei doar ca simplu om care caută adevărul și nu ca un gîn-

ditor profesionist, prezentîndu-se, cu fină ironie, drept un „prieten al adevărului" care vorbește unui filozof.

Refuzul lui Rousseau de a se clasa în rîndul filozofilor este, neîndoielnic, derutant. El își clarifică sensul doar în măsura în care este angajat în contextul socio-cultural al epocii (ceea ce explică și episodicele accente negativiste), apărînd, de regulă, ca o reacție împotriva unei anumite practici filozofice, în numele unei noi conștiințe filozofice, exprimată în actele de reflectare ale gîndirii filozofice asupra ei însăși. Rousseau inițiază un nou mod de filozofare și evită să se autointituleze „filozof" deoarece cuvîntul incriminat era asociat unei vechi și compromise practici filozofice. El se află într-o situație similară aceleia în care se va găsi mai tîrziu Feuerbach, în refuzul de a se prezenta drept „materialist" (pentru a se delimita de forma vulgarizată sub care materialismul era propovăduit de Büchner și Vogt prin anii 1850—1860) sau Marx, în refuzul de a utiliza termenul de „sociologie" (pentru a se delimita de încărcătura pozitivistă a conceptului proliferat prin lucrările lui Auguste Comte). Dar, tot așa cum există un materialism la Feuerbach și o sociologie la Marx, există o filozofie la Rousseau, dincolo de obstinația autorului lui *Émile* în utilizarea depreciativ-peiorativă a termenului „filozofie".

Dealtfel, întreaga operă a lui Rousseau constituie o pledoarie pentru filozofie, în măsura în care acesteia i se asociază un nou mod de filozofare. Rousseau se pronunță pentru o concepție totalizatoare despre lume și om, întrevăzînd chiar în scrierile sale coordonatele unui „mare sistem", dar el subliniază, pe de o parte, conexiunea între demersul rațional îndreptat spre cunoașterea adevărului și sinceritatea personală, pe de altă parte, incompatibilitatea cu speculativismul sistemelor închise ale metafizicii tradiționale. Ceea ce reproșează „filozofilor" este nu disciplina gîndirii, ci schematismul ei, nu raționalitatea metodei, ci tipul de raționalitate re-

ducţionistă care contrapune artificial cunoaşterea lumii real-obiective „cunoaşterii de sine", depreciind virtuţile sensibilităţii şi afectivităţii umane. Cînd Rousseau condamnă aparenta „profunzime a metafizicii care nu are nici temelie nici formă"[21], el utilizează termenul „metafizică" într-un sens peiorativ, pentru a-i descrie pe constructorii de sisteme închise, ale căror idei se situează deasupra rangului experienţei umane şi ale căror principii, departe de a generaliza varietatea pestriţă a experienţelor umane, nu mai pot fi puse în corespondenţă cu ele. „Am consultat filozofii — mărturiseşte Rousseau —, am răsfoit cărţile lor, am cercetat diferitele lor păreri ; i-am aflat pe toţi mîndri, afirmativi, dogmatici chiar în pretinsul lor scepticism, neignorînd nimic, neputînd dovedi nimic... A-i asculta nu era mijlocul de a ieşi din incertitudinea mea"[22].

Ceea ce Rousseau reproşează metafizicii este faptul că se pierde în abstracţii vane, că nu dă expresie teoretică sentimentului acut al inadecvării dintre conştiinţa valorică a omului şi caracterul alienant al civilizaţiei. Reacţia sa împotriva metafizicii tradiţionale nu este însă îndreptată — aşa cum susţin cei ce-l transformă pe Rousseau în precursor al empirismului logic — împotriva *oricăror* construcţii ontologice, nici împotriva gradului de generalitate al abstracţiilor filozofice. Chiar în *Confesiuni*, deci în cartea care accentuează cu precădere sinceritatea, încărcătura emoţională şi nota personală a concepţiei sale, Rousseau afirmă că „adevărul general şi abstract este cel mai preţios din toate bunurile ; fără acesta omul este orb ; el este ochiul raţiunii"[23].

Critica rousseauistă a aşa-numitelor „subtilităţi"[24] ale filozofilor are în permanenţă o dublă vizā, evitînd atît Scylla speculativismului steril ultraraţionalist, cît şi Charibda empirismului plat. În romanul care a pus piatra de temelie a romantismului, Saint-Preux deplînge faptul că „fiecare obiect care îl impresionează pe filozof este considerat de el în mod separat şi, nefiind

în stare să discearnă nici conexiunile din interiorul său, nici relaţiile cu celelalte obiecte, el niciodată nu îl vede la locul său, nu-i înţelege nici cauza şi nici adevăratele sale efecte" [25]. Reluînd ideea din *Noua Héloïse*, Rousseau afirmă în *Émile* — prin intermediul vicarului savoiard — că filozofii care au vrut să evite „subtilitatea" speculativismului metafizic au căzut în capcana empirismului superficial, neînţelegînd că faptele — de ordin fizic, social sau psihologic — nu spun nimic prin ele însele, atîta timp cît nu sînt interpretate în lumina unor principii raţionale, descoperite însă şi validate prin sinceritatea efortului personal.

În concepţia lui Rousseau apare deci o distincţie implicită între filozofia *filozofilor* şi filozofia *sa*. Prima izvorăşte din orgoliu, a doua din căutarea adevărului. Prima se caracterizează prin măştile subtilităţii, a doua prin transparenţa sincerităţii. Prima, desconsiderînd sentimentul, lipseşte raţiunea de forţa ei propulsoare şi o deturnează de la ţintă : a doua conferă raţiunii capacitatea de a cuceri marile adevăruri pentru a extrage seva demersului filozofic din cel mai autentic zbucium emoţional al omului. Desigur, Rousseau deplasează centrul de greutate al filozofiei spre manifestarea unei atitudini, dar aceasta este o atitudine emoţională care nu diminuează, ci intensifică virtuţile cognitive ale raţiunii. „Regula de a mă încredinţa sentimentului mai mult decît raţiunii — scrie Rousseau — este confirmată de raţiunea însăşi" [26].

Opera lui Rousseau deschide astfel orizontul unui nou mod de a practica filozofia. Odată cu abandonarea *spiritului de sistem* („l'ésprit de système"), ea nu renunţă cîtuşi de puţin la *spiritul sistematic* („l'ésprit systématique"), căruia vrea, dimpotrivă, să-i confere o sporită valoare şi eficacitate, prin deplasarea accentului de la raţionalismul teoretic spre raţionalismul *etic*, străbătut de o perspectivă *axiocentrică*. Rous-

seau marchează, odată cu „trezirea" conştiinţei filozofice moderne în faţa alienării sociale şi umane, prima „ruptură" cu acea practică filozofică reflexiv-contemplativă de care se va delimita ulterior Marx, în mod radical şi decisiv, prin celebra teză a 11-a asupra lui Feuerbach. Prin Rousseau, rostul filozofiei — cum remarca Ernst Cassirer — „nu se limitează la a acompania viaţa şi a o contempla în oglinda reflexiei", ci, pentru prima oară în epoca modernă, „i se recunoaşte puterea şi rolul de a organiza viaţa" [27].

Tocmai de aceea apare îndreptăţit faptul că Bertrand Russell consideră opera lui Rousseau drept o piatră de hotar în istoria filozofiei moderne, apelînd la periodizarea : a) de la Renaştere la Hume ; b) de la Rousseau pînă în zilele noastre [28]. „Oricare ar fi opinia noastră asupra meritelor sale ca gînditor — remarcă Russell — trebuie să recunoaştem imensa sa importanţă... Această importanţă provine îndeosebi din apelul său la inimă, la ceea ce, în acele timpuri, a fost numit *sensibilitate* "[29].

Nu trebuie omis, însă, că pentru Rousseau cultul *sensibilităţii* este un cult al conştiinţei morale, antrenînd ansamblul facultăţilor umane. „Actele conştiinţei — după Rousseau — nu sînt judecăţi, ci *sentimente*" şi, de aceea, „conştiinţa nu înşală niciodată ; ea este o adevărată călăuză a omului" [30]. Dar *sensibilitatea* care apreciază valoarea omului presupune raţiunea (care îi face cunoscut binele) şi, mai ales, este un îndemn *moral* spre recucerirea transparenţei raporturilor „omului natural" şi depăşirea obstacolelor alienării sociale. Sensibilitatea prezentă în opera rousseauistă apare ca o nouă voinţă morală, prin care autorul lui *Émile* pregăteşte, mai bine ca orice alt gînditor al secolului său, calea eticii kantiene, a primatului raţiunii practice. Ceea ce îl determină pe Kant să-l considere pe Rousseau drept „Newton al universului uman" şi să exclame : „Rousseau m-a adus la realitate !", prin descoperirea capitală că „pentru a cunoaşte adevărul este necesară recunoaşterea omului ca va-

loare"[31]. Nu este numai descoperirea unui principiu oarecare, ci a unei noi practici filozofice, a unui mod posibil de filozofare.

3. Filozofia lui Marx şi preluarea moştenirii spirituale rousseauiste

La o privire mai atentă, reacţia critică a conştiinţei filozofice moderne faţă de speculativismul tradiţional deschide mai multe itinerarii spirituale, conturînd „spaţiul de joc" al unui conflict valoric definitoriu pentru epoca noastră : acela dintre *diverse modalităţi de a practica filozofia.*

Dacă se iau în consideraţie scrierile lui Rousseau „în unitatea lor de intenţie", se deschide o posibilitate privilegiată, în prelungirea căreia s-a înscris dealtfel, cu un timbru original, restructurarea revoluţionară a demersului filozofic efectuată de Karl Marx, construind o nouă problematică teoretică, prin care filozofia devenea aptă să conlucreze cu ştiinţele pentru a viza „salvgardarea sau restituirea transparenţei compromise" şi chiar „transformarea societăţii prin acţiune politică efectivă"[32]. Dar, prin medieri complexe, polivalenţa de sensuri a operei lui Rousseau, considerată parcelar, în afara unei interpretări globale, conturează şi alte posibilităţi. Se poate porni de la *Eseul asupra originii limbilor,* unde Rousseau „introduce o istorie a societăţii în interiorul unei istorii a limbajului", sau de la pasajul din *Discursul asupra originii inegalităţii dintre oameni,* unde formulează problema posibilităţii depăşirii inegalităţii „ca o problemă de limbaj", ajungîndu-se la constituirea unei problematici filozofice care — prin şcoala analitică — duce azi pînă la ultimele consecinţe faptul că „reflexia asupra limbajului ocupă la Rousseau un loc considerabil"[33]. Dar, totodată, se poate constata că, după ce a pus problemele în dimensiunea istorică, Rousseau ajunge să le

trăiască în dimensiunea existenței individuale și se repliază pe planul subiectivității pentru a se interoga asupra exercitării libertății de opțiune în termenii „ce voi face eu din propria-mi viață ?", întrevăzîndu-se astfel perspectiva construirii unei problematici a trăirilor existențiale. Absolutizată și hipertrofiată, o asemenea problematică poate fi regăsită azi în filozofiile de factură existențialistă, pentru care cunoașterea discursivă contravine epifaniei conștiinței personale, iar metafizica își poate găsi, concomitent, o contestare dar și un supliment [34].

În egală măsură, scrierile rousseauiste deschid evantaiul unor modalități diferite, chiar opuse, de concepere a omului. Rousseau nu s-a mulțumit să constate, cu amară luciditate, că cea mai *folositoare* și cea mai puțin avansată dintre toate cunoștințele omenești este aceea despre om, dar a și contribuit la *re*-centrarea reflexivității filozofice moderne pe condiția umană, implicînd conceptul de *alienare* în critica unei societăți care funcționează potrivnic împlinirii potențialităților umane. Tentativa de a dezvălui „genealogia răului" și de a surprinde sursele alienării implicate în creșterea artificială a unei civilizații extravertite și a inegalității între oameni, l-a condus pe Rousseau spre introducerea în demersul său teoretic a *distincției* între ceea ce este natural și ceea ce este artificial în om, ca un preludiu al marelui său proiect umanist — cu un generos dar ineficient timbru iluminist — de recucerire a transparenței pierdute. Menționata distincție, care se degajă din „unitatea de intenție" a operei lui Rousseau, este cardinală pentru orice *umanism* și își găsește un corespondent, prin subtila dialectică „obiectivare-înstrăinare", în umanismul revoluționar promovat de Marx, chiar dacă acesta pornește de la o premisă absolut novatoare, abandonînd salutar conceperea esenței umane ca o abstracție inerentă individului izolat. Dar, aceeași distincție rousseauistă, privită în afara sensului global al unei opere unitare și indivizibile, este astăzi

termen de referință și pentru *aumanismul teoretic* de factură structuralistă (care-l revendică explicit pe Rousseau drept precursor pentru faptul că punctul de plecare al demersului său filozofic l-ar constitui nu omul-concret-în-istorie, ci construirea unui model abstract etern și universal al structurii societății, situat în afara problematicii teoretice a umanismului) și pentru *antiumanismul practic*, caracteristic „noii filozofii" (care-l invocă pe autorul lui *Émile* în virtutea faptului că opera sa, citită printr-o optică total deformantă, „nu spune nimic altceva decît : ideea unei *societăți* bune este un vis absurd, o contradicție în termeni..." [35]).

Totodată, critica rousseauistă a crizei culturii moderne, a cultului falselor valori, a riscului conviețuirii unor mijloace perfecționate cu scopuri vagi, a neînțelegerii faptei culturale ca un act creator, deschide „spațiul de joc" al opțiunilor și înfruntărilor acelor concepții care privesc cultura fie exclusiv ca o *conformare la natură* (în cazul „filozofiei vieții", a cărei variantă tehnocratică este pragmatismul), fie ca o pură *opoziție față de natură* (exprimată cel mai concludent în teoria lui Freud despre raportul dintre „principiul plăcerii", specific dimensiunii naturale a omului, și „principiul realității", caracteristic dimensiunii sale culturale), fie, în sfîrșit, ca o *întregire și umanizare a naturii*, grație constituirii — prin muncă și creație valorică — a unui domeniu ontic al umanului. Concepțiile diferite care optează pentru ultimul mod de abordare și, îndeosebi, cea care prin Marx a marcat o adevărată revoluție în gîndirea filozofică, s-au constituit printr-un complex proces dialectic. Este dificil de contestat că „prima etapă o ocupă în acest proces Rousseau, care creează noua problemă filozofică a culturii, formulînd îndoiala cu privire la valoarea civilizației și cerînd conformitatea cu norma naturii umane în om", pentru ca astfel „să anuleze dizolvantul sentiment al crizei culturii moderne, orientînd pu-

terile sufletești... către creație și rodnică afirmație umană“ [36].

Considerațiile anterioare permit surprinderea tripticului conflictelor valorice contemporane, care vor fi analizate în continuare. Ele conferă un loc privilegiat marxismului în preluarea și în depășirea dialectică a moștenirii spirituale a lui Rousseau privind modul de a concepe problematica *filozofiei*, a *omului* și a *culturii*.

În acest context, conceptul de „om natural“ devine revelator nu numai pentru surprinderea trainicelor punți de legătură între demersul preponderent critic din *Discursul asupra originii inegalității dintre oameni* și cel constructiv din *Émile* sau *Contractul social*, ci și pentru un nou mod de a practica filozofia, de a promova umanismul și de a soluționa „criza“ culturii. Rousseau nu cercetează începuturile umanității ca un istoric. El declară, explicit, că nu se plasează pe terenul faptelor istorice. Prefața *Discursului* subliniază că ceea ce îl interesează este „să disocieze ceea ce este originar și ceea ce este artificial în *natura actuală* a omului, să cunoască bine o stare care nu mai există, care poate n-a existat deloc, care probabil nu va exista niciodată și despre care este totuși necesar să avem noțiuni juste pentru a judeca bine starea noastră prezentă“ [37] (subl. ns.). Sintagma *natura actuală* este esențială pentru a înțelege că Rousseau conferă conceptului de „om natural“ o funcție teoretico-explicativă, nu în speranța comprehensiunii unei presupuse „stări de natură“ a omului (care „poate n-a existat deloc“), ci a cunoașterii și transformării „stării de societate“ prezente.

Paradoxal, „omul natural“ exprimă „ceea ce omul *nu* este, ceea ce trebuie să fie“ [38]. El trebuie pus în raport mai puțin cu analiza faptelor decît cu alegerea valorilor, deoarece nu este fapt, ci normă ; el nu ține de antropologie, ci de morală. El este o valoare care nu orientează spre *trecut* („natura umană nu regresează și este

imposibil să te întorci înapoi"[39], scrie Rousseau), ci spre *viitor*, printr-o posibilă depășire a stării de criză generate de dezintegrarea unității sociale. Conceptul de „om natural" reprezintă o fertilă convenție, desemnînd nu o *stare de fapt*, ci o *stare de drept*, nu o ordine *naturală*, preexistentă societății și exterioară ei, ci o ordine *ideală* a valorilor umane în numele cărora sursele răului pot fi eradicate prin schimbarea raporturilor sociale.

Cînd Cl. Lévi-Strauss surprinde că, la Rousseau, „omul natural nu e nici anterior, nici exterior societății" și că acest concept „ajută să construim un model teoretic al societății omenești, model care nu corespunde nici unei realități întîlnite... dar despre care trebuie să avem noțiuni precise pentru a aprecia starea noastră actuală", sîntem întru totul de acord cu el. Nu însă și atunci cînd afirmă că „Rousseau nu a comis niciodată eroarea... de a idealiza omul natural"[40]. Poziția ar părea contradictorie dintr-o optică structuralistă, pentru că momentul epistemic și cel axiologic al filozofiei, cunoașterea totalizatoare și valorizarea apar într-un divorț perpetuu. Dar modelul construit de Rousseau nu are glacialitatea formalizantă a celor structuraliste, ci este străbătut de o salutară *perspectivă axiologică*.

Tributar opțiunilor morale și politice ale lui Rousseau, purtînd însemnele unui generos utopism, „omul natural" — contrapus celui corupt de o societate care riscă să transforme știința într-un mijloc fără scop și să așeze minciuna libertății pe temeiul inegalității — exprimă sintetic promisiunile pe care le oferă noua practică filozofică inițiată de Rousseau. Atunci cînd Marx, construind un nou sistem conceptual în filozofie, identifică „învățătura că omul este ființă supremă pentru om" cu „imperativul categoric de a răsturna toate relațiile în care omul este o ființă înjosită, înrobită, părăsită..."[41], întîlnim ecourile contemporane ale modului în care Rousseau a conceput filozofia sa : ca o că-

lăuză axiologică a dezalienării sociale şi perfectibilităţii umane.

Rousseau este deschizătorul unui evantai de drumuri pe care le urmează conştiinţa filozofică modernă. Traiectoriile spirituale sînt diferite ; nimeni n-a fost, nu este şi nu poate fi... rousseauist. Dar aceasta nu înseamnă că moştenirea sa filozofică — aşa cum se degajă din sensul global al unei opere unitare şi indivizibile — ar fi prezentă oricînd şi oriunde. Ea este preluată legitim de toţi cei care rămîn fideli filonului umanist şi duc mai departe noul mod de a practica filozofia. Prin creaţia lor, Rousseau continuă — la două secole după moartea sa fizică — să fie o prezenţă spirituală vie în cultura contemporană.

Dacă am reduce moştenirea filozofică a lui Rousseau la nesfîrşitele dispute pentru revendicarea unor idei disparate, gloria sa, confirmînd parcă butada lui R.M. Rilke, n-ar mai fi altceva decît suma neînţelegerilor ivite în jurul unui nume.

Capitolul 2

Materialismul dialectic şi istoric la confluenţa filozofiei creativităţii cu creativitatea filozofiei

Prin însăşi concepţia sa despre natura şi rosturile filozofiei, materialismul dialectic este o filozofie deschisă, potrivnică oricărui dogmatism. El se sprijină pe *cunoaştere* totalizatoare şi justifică prin judecăţi de *valoare* o nouă *atitudine* faţă de lume : lucidă, critică, constructivă, creatoare, revoluţionară. O atitudine în care sînt prezenţi cei trei *i :* inovaţie, iniţiativă, imaginaţie. O atitudine axată pe binomul indisociabil „individ-colectivitate", care revigorează uma-

nismul teoretic şi îl conjugă cu un eficient umanism *practic,* întreţinînd ideea valorii unice a insului uman concret, a persoanei creatoare şi purtătoare de valori de cultură. O asemenea atitudine nu este compatibilă cu atitudinile promovate de neotomism (aşteptarea resemnată a unor „soluţii" miraculoase din partea unor forţe transcendente în faţa cărora gîndirea şi acţiunea umană ar fi neputincioase), de pragmatism (abdicarea în faţa „mitului utilului", urmărirea „eficienţei de dragul eficienţei"), de existenţialism (evaziunea în dimensiunile vieţii interioare) sau de alte filozofii care au impresia că triumfă asupra relelor trecute şi asupra celor care vor veni, atunci cînd relele prezente triumfă asupra lor.

Subliniind constant că filozofia este, concomitent, cunoaştere totalizantă şi valorizare, că ea defineşte o atitudine şi se defineşte ca atitudine, materialismul dialectic şi istoric îşi propune, deliberat, să conlucreze cu ştiinţele şi cu arta în realizarea unui grandios scop : deşteptarea spiritului la „conştiinţa de sine" a actului creator. Tocmai de aceea dialogul critic pe care-l promovează cu alte curente şi orientări filozofice contemporane nu este de ordin conjunctural, ci decurge din modul de a concepe filozofia, considerată drept conştiinţa problematizată şi problematizantă a unei epoci, concepţie generală despre lume şi călăuză axiologică. Dialogul nu este mimat şi nihilist, ci sincer şi constructiv. El nu constituie o exigenţă „tactică", de ultimă oră, ci o cerinţă strategică a filozofiei aşa cum a practicat-o şi a promovat-o Marx : ca o „chintesenţă spirituală a epocii ei" [1].

1. „Conştiinţa de sine" a epocii

Ineditul gîndirii filozofice a lumii de azi nu priveşte doar peisajul caleidoscopic şi contrastant al concepţiilor filozofice care-şi încrucişează influenţele asupra cugetelor oamenilor, ci de-

rivă îndeosebi din căutările şi frămîntările umane, din întrebările pe care le ridică, în epoca noastră, transformările revoluţionare — atît de ordin social, cît şi tehnico-ştiinţific —, precum şi din mutaţiile contemporane în planul valorilor culturii.

Este amăgitoare şi autoamăgitoare opinia conform căreia ar fi posibilă o filozofie care ţîşneşte din nimic şi se adresează nimănui. Mult-comentatul precept al „noilor filozofi", exprimat de B.-H. Lévy în formula şocantă „să renunţi la a te angaja !" [2], se converteşte într-o degajare de ideea de „progres" şi într-o contestare a legitimităţii proiectelor revoluţionare ale epocii, probînd încă o dată — dacă mai era nevoie — că evadarea filozofiei din epocă este întotdeauna o iluzie şi, uneori, o ignobilă angajare. Cum ar fi oare posibil ca o concepţie filozofică — elaborată de oameni care trăiesc *într-o anumită epocă,* în condiţii social-istorice determinate şi care sînt, ei înşişi, rezultatul condiţionărilor naturale, sociale şi culturale ale lumii în care trăiesc — să nu figureze şi transfigureze, în variate chipuri, oricît de mult ar fi acestea voalate de gradul de generalitate al abstracţiilor categoriale, *epoca sa?*

Nu există concepţie filozofică contemporană care să nu se raporteze — într-un fel sau altul — la problematica epocii, să nu propună întrebări, concepte, demersuri metodologice şi viziuni teoretice şi să nu schiţeze tipuri — convergente sau divergente — de abordare a problemelor majore ale zilelor noastre. Tocmai de aceea, caracteristicile filozofiilor contemporane şi criteriul opţiunii în cadrul alternativelor deschise prin confruntarea şi înfruntarea lor trebuie căutate, înainte de toate, în *caracteristicile epocii noastre.*

Una din principalele caracteristici ale lumii contemporane — victoria revoluţiilor socialiste şi evoluţia ascendentă a socialismului — pune în faţa gîndirii filozofice noi probleme şi constituie, totodată, o dovadă elocventă a justeţei şi forţei previzionale a filozofiei marxiste. Nici o concepţie filozofică n-a căpătat o confirmare de

o asemenea amploare, de o asemenea însemnătate istorică. Deschizînd calea rezolvării unor probleme social-umane cardinale (abolirea exploatării omului de către om, a inegalității și asupririi sociale și naționale, avîntul forțelor de producție și micșorarea în termen scurt a decalajului economic, dezvoltarea plenară a personalității etc.), statornicirea rînduielilor socialiste pe o însemnată parte a globului, în condiții atît de diversificate, a adus în cîmpul reflexivității filozofice o vastă arie de probleme inedite, pe care clasicii marxism-leninismului nu le puteau prevedea. Asemenea probleme nu pot fi rezolvate prin recurgerea la citate sau prin preluarea unor experiențe, ci reclamă noi generalizări și proiecte filozofice, solicitînd intens activitatea teoretică creatoare a tuturor partidelor comuniste și muncitorești.

Probleme specifice, originale, care reclamă reelaborarea unor concepte vechi și chiar elaborarea altor concepte explicative, sînt aduse în fața gîndirii filozofice de contradicțiile sociale din țările capitaliste dezvoltate, de creșterea rolului forțelor revoluționare și democratice, de reverberațiile mișcărilor de eliberare națională, de lupta popoarelor din „lumea a treia" pentru deplina lor emancipare economică, socială și spirituală, de intrarea unor popoare cu civilizații străvechi in circuitul general al culturii, de modificarea raportului pe plan internațional în favoarea forțelor progresiste, antiimperialiste, care acționează pentru edificarea unei lumi a păcii și a colaborării între state suverane. Firește, asupra confruntărilor filozofice își pun pecetea și tendințele negative din lumea de azi, exprimate, printre altele, în escaladarea cursei înarmărilor, în acțiuni teroriste (simptom al „crizei de sistem" și al incapacității de a stăpîni procesele entropice care confruntă orînduirea capitalistă) sau — pe alt plan — în încercările frecvente ale dreptei de a contracara creșterea forței de atracție a marxismului prin-

tr-un anticomunism menit să-i dezorienteze pe cei ce caută un drum nou în evoluţia societăţii.

Subliniind că „epoca actuală a societăţii omeneşti se caracterizează prin transformări revoluţionare sociale şi naţionale structurale", nu putem pierde din vedere faptul că „totodată, această epocă se caracterizează prin impetuoasa revoluţie tehnico-ştiinţifică mondială" [3], cu radicalele ei consecinţe social-economice, politice şi spirituale. Împreună cu tulburătoarele căutări de noi forme expresive din arta contemporană, progresele ştiinţei se răsfring decisiv asupra naturii şi conţinutului dezbaterilor filozofice. A rămîne fidel raţionalităţii ştiinţifice, „caracterului novator al spiritului ştiinţific contemporan" [4], înseamnă a nu accepta nici o superstiţie. Nici pe aceea a unui neavenit patronaj fideist, dar nici pe aceea a ştiinţei care şi-ar fi suficientă sieşi, căutînd narcisist un presupus fundament autonom. Nevoia de filozofie apare astăzi ca o funcţie a mutaţiilor survenite în structura internă a ştiinţei, ajunsă într-un stadiu de reconstrucţie conceptuală care ar putea fi surprins adecvat prin cuvîntul „problematizare". Or, ştiinţa, antrenată în perpetua căutare de soluţii, în măsura în care s-ar rupe de filozofie, ar suprima tocmai conştiinţa sa problematizată şi problematizantă, renunţînd atît la efortul metateoretic de clarificare a limbajului şi reconstrucţie conceptuală, cît şi la interogarea asupra sensului propriilor opere. Prin aceasta, filozofiile contemporane dobîndesc un timbru specific, în tentativa lor, uneori fecundă alteori eşuată, de a înlesni ştiinţelor să coboare spre problema fundamentelor teoretice şi să urce spre integrarea efortului analitic într-o viziune globală asupra lumii, asupra valorilor şi finalităţii umane. Confruntările filozofice contemporane privitoare la „mecanismele" cunoaşterii, la limbajul ştiinţei, la implicaţiile umane ale progresului tehnic sau la raporturile „cunoaştere-valori", „ştiinţă-umanism", „tehnologie-moralitate", „putere-

înțelepciune", „cultură-civilizație" se înscriu în acest perimetru ideatic.

Căutarea febrilă a unor criterii de fundamentare a alegerilor umane și de întemeiere a idealurilor de acțiune pune astăzi, mai mult ca oricînd, probleme complexe, controversabile și controversate, meditației filozofice, menită — prin natura ei — să contribuie la cunoașterea și prospectarea acțiunii sociale, adaptate accelerării dezvoltării istorice și creșterii, adesea într-o manieră derutantă, a situațiilor de decizie. „Șocul viitorului", asupra căruia a atras atenția Alvin Toffler, se datorează tocmai clivajului amenințător între capacitatea omului de a produce schimbări în ritm accelerat și de a se adapta unei lumi în schimbare. Corespondentul său este acea stare de neliniște în fața posibilității permanente a răsturnării scării de valori care l-a determinat pe Albert Camus să numească secolul XX „secolul fricii". Se ridică, firesc, întrebarea : care dintre filozofiile contemporane poate conștientiza adecvat situația actuală, contribuind la eforturile de orientare a viitorului omenirii ?

Casandrele epocii noastre, considerînd că trăim o „criză a idealului" fără ieșire, întrețin idolatria „raționalității tehnologice" și corolarul ei (creșterea *ca scop*, în locul creșterii *cu scop uman*), ridicînd la rang de principiu neputința unor *anume* filozofii de a oferi un program pozitiv pentru sporirea înțelepciunii omului în confruntarea cu sine și cu lumea în care trăiește. Este aici o regretabilă abdicare de la vocația critică și prospectivă a filozofiei, de la eterna ei misiune : aceea de a fi teoria celor mai generale criterii ale alegerilor omenești, călăuza axiologică a omenirii.

Alte orientări filozofice se raportează la „criza idealului" printr-o critică utopică, de factură „romantică" a progresului tehnic, în numele nostalgiei unui trecut patriarhal, sau printr-o abordare de tip neoiluminist, care întreține iluzia unei posibile preveniri a „șocului viito-

rului" într-un sistem social care, prin structura sa, asociază instrumente perfecţionate cu scopuri vagi sau irealizabile.

Superioritatea filozofiei marxiste decurge tocmai din faptul că, redimensionînd idealul umanist tradiţional al armonizării facultăţilor omeneşti, oferă un fundament teoretic strategiei eficiente pentru emanciparea *prin revoluţie* de sub apăsarea exploatării, pentru lichidarea practică a surselor sociale ale înstrăinării umane. Şi, totodată, deschide perspectiva constituirii *prin socialism* a cadrului propice formării unor oameni apţi să se adapteze unei societăţi în schimbare revoluţionară şi să genereze schimbări revoluţionare, să asimileze cele mai înalte valori ale epocii şi să creeze valori. A milita pentru o asemenea societate a muncii şi creaţiei, a oamenilor culţi, a „umanizării" tehnicii şi echităţii sociale, trecînd de la satisfacţia cantitativă a lui „mai mult" la cea calitativă a lui „mai bine", înseamnă a milita şi pentru eliminarea „şocului viitorului", pentru transformarea „secolului fricii" în „secolul speranţei".

Prin materialismul dialectic şi istoric se constituie o filozofie care, implicîndu-se în transformarea revoluţionară a societăţii contemporane, se întoarce apoi asupra ei însăşi pentru a prinde ştire de noile-i puteri şi rosturi. Prin aceasta se constituie şi o nouă *conştiinţă filozofică*. Lucidă, incompatibilă cu un monocord optimism de operetă, sensibilă la contradicţiile epocii, la discrepanţa între real şi ideal, străbătută de un sever autocriticism, ea nu poate fi niciodată conştiinţa unei victime. Pentru că este, întotdeauna, conştiinţa unei supreme victorii : aceea de a fructifica împrejurările favorabile şi a le învinge pe cele ostile spre a te desăvîrşi desăvîrşind lumea-în-care-omul-îşi-înscrie-eficace-existenţa sa.

Materialismul dialectic şi istoric parcurge în întregime etapele acelui itinerar spiritual prin care o filozofie poate dobîndi prerogativele autenticei „conştiinţe de sine" a epocii noastre.

Primul pas îl constituie opţiunea pentru un mod de a practica filozofia care nu abdică de la o interogare teoretică asupra condiţiei umane (aşa cum procedează o cunoscută variantă a şcolii analitice) şi nici nu constituie o problematică a umanismului în care „absenţa speranţei" şi „condamnarea la libertate" blochează orizontul oricăror soluţii (aşa cum susţin existenţialiştii). Al doilea pas presupune constituirea unei pavăze spirituale împotriva recidivelor antiumanismului practic (îmbrăcate în sintagma înşelătoare „noua filozofie") şi delimitarea de aumanismele teoretice (chiar atunci cînd ele invocă prestigiul abordării de tip structuralist) printr-o opţiune clară pentru umanism, dusă pînă la promovarea celor mai înalte idealuri ale epocii. Al treilea pas îl constituie opţiunea pentru un mod de a concepe cultura în care vechiul deziderat al „considerării omului ca scop" dobîndeşte o notă de activism revoluţionar, incompatibil cu orice abdicare de la imperative morale. La capătul unui asemenea itinerar se profilează ceea ce Marx numea „autolămurirea epocii asupra sensului luptelor şi năzuinţelor ei" [5].

2. Modalitatea creatoare a angajării materialismului dialectic şi istoric în confruntările filozofice contemporane

Materialismul dialectic şi istoric iniţiază, concomitent, o filozofie a practicii şi o nouă practică a filozofiei. El se situează la „locul geometric" unde îşi dau întîlnire *filozofia creativităţii şi creativitatea filozofiei.*

Marx n-a pretins niciodată că ar deţine un „monopol" al adevărului. Dimpotrivă. Ridiculizînd orice pretenţii ale „filozofiei de sistem" de a accede la un adevăr absolut, concepţia filozofică revoluţionară iniţiată de Marx — ancorată militant şi prospectiv în realităţile epocii — s-a conturat şi s-a dezvoltat în cadrul contactului

şi prin confruntările cu celelalte curente de idei din lume, asimilînd şi ducînd mai departe — în raport cu sistemul său de referinţă ideologic — toate creaţiile culturale valoroase, chiar atunci cînd ele se zămisliseră pe „solul" idealismului filozofic (în cazul, atît de semnificativ, al dialecticii hegeliene) sau în alt cîmp problematic (în cazul, nu mai puţin relevant, al economici politice clasice engleze). De multe ori, Marx şi Engels şi-au rectificat ideile sub influenţa practicii sociale (teoria „statului" şi a „dictaturii proletariatului" suferind corecturi prin fructificarea filozofică a experienţei „comunei din Paris") sau a evoluţiei cunoaşterii (este ştiut, de pildă, că sub incidenţa cercetărilor etnologice ale lui Morgan asupra comunităţilor primitive, ei au modificat, într-o ediţie ulterioară, teza din *Manifestul Partidului Comunist* care considera că istoria *oricărei* societăţi de pînă acum ar fi o istorie a luptei de clasă). Efortul permanent de reconstrucţie conceptuală, de rectificare a unor teze care nu mai au aderenţă la realităţile actuale şi de elaborare a unor teze noi, din perspectiva teoretico-metodologică a dialecticii materialiste, este singura cale prin care filozofii marxişti *contemporani*, chiar dacă sînt uneori infideli „literei", pot rămîne mereu fideli „spiritului" eminamente creator al practicii filozofice iniţiate de Marx.

Or, aceasta presupune o permanentă raportare critic-constructivă la celelalte curente şi orientări filozofice care, frontal sau tangenţial, în modalităţi sublimate adesea de categorii hiperabstracte, de „logica internă" a discursului filozofic, de filiaţii de idei şi patos personal, abordează — mai mult sau mai puţin adecvat — problemele noi pe care le pune o epocă de transformări revoluţionare sociale şi naţionale structurale, de dezvoltarea impetuoasă a cunoaşterii sub impactul revoluţiei ştiinţifico-tehnice. Cunoscuta propoziţie a lui Spinoza *„omnis determinatio est negatio"* îşi găseşte o firească aplicaţie în faptul că înţelegerea de sine, elaborarea

conceptuală şi dezvoltarea unei filozofii nu pot trece decît prin perpetua delimitare critică („negaţia" lui Spinoza) faţă de alte curente, printr-un dialog constructiv fără de care filozofia (orice filozofie !) s-ar autocondamna la sterilitate. În această ordine de idei, tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia: „Marxism-leninismul nu a afirmat niciodată că deţine monopolul gîndirii sociale; dimpotrivă, el a apărut şi s-a dezvoltat în cadrul contactului şi al confruntării cu celelalte curente de idei din lume, însuşindu-şi tot ceea ce a creat mai valoros gîndirea umană de-a lungul istoriei... Cu atît mai mult în zilele noastre, cînd lumea cunoaşte o impresionantă efervescenţă a gîndirii şi a cunoaşterii, cînd societatea e dominată de uriaşa revoluţie a ştiinţei şi tehnicii, cînd la scară mondială au loc profunde transformări sociale înnoitoare, nu se poate concepe ca marxism-leninismul să se dezvolte izolat, ignorînd ceea ce se petrece în jur. A proceda astfel ar însemna să condamnăm teoria revoluţionară a proletariatului la sterilitate, la stagnare şi, pînă la urmă, la moarte" [6].

Dintr-o asemenea perspectivă, numai în cadrul dialogului şi prin confruntarea cu celelalte curente de idei din lume filozofia noastră revoluţionară se poate dezvolta şi îmbogăţi, afirmîndu-şi superioritatea şi sporindu-şi influenţa. Astfel concepută, critica altor orientări nu este, pentru filozofia marxistă, un „scop în sine", ci doar un *mijloc* pentru dezvoltarea propriei teorii. Este, în fond, o „propedeutică" a creaţiei filozofice originale, a elaborării unui program de soluţionare *pozitivă* a complexelor probleme ale epocii de profunde transformări revoluţionare la care sîntem coparticipanţi. Dacă promovăm confruntarea de idei, o facem nu pentru a cîştiga un fel de competiţie sportivă, ci pentru că ştim că drumul anevoios şi mereu deschis al *oricărei* cunoaşteri (şi filozofia *este* un tip specific de cunoaştere !) trece obligatoriu printr-o asemenea

confruntare. Cu alte cuvinte, confruntarea ideilor are pentru noi un sens eminamente *activ, militant, creator*.

Tocmai de aceea, raportarea critică a marxismului la alte orientări filozofice trebuie să surprindă atît *unitatea* acestora (în contextul crizei ideologiei burgheze în ansamblul ei) cît și *diversitatea* filozofiilor nemarxiste. Cine ar trata-o nenuanțat, adică nedialectic, nu numai că ar crea o fisiune culturală artificială în filozofia contemporană (concepînd-o ca o „însumare" a două orientări absolut omogene, juxtapuse, fără o autentică intercomunicare și înlocuind înfruntarea ideologică, osmoza spirituală, delimitarea critică și atitudinea militantă prin separare, condamnare și excomunicare reciprocă), dar ar da o imagine de două ori deformantă : *asupra gîndirii nemarxiste contemporane* — străbătută de tendințe contradictorii, cu lumini și umbre — și *chiar asupra marxismului,* care nu este înconjurat doar de dușmani, nu este solitar, ci exercită o puternică forță de atracție, polarizînd în jurul său tot ce este valoare autentică în filozofia contemporană.

Constituind o parte integrantă a luptei ideologice contemporane, avînd un sens activ, militant, dialogul cu concepțiile nemarxiste presupune, totodată, considerarea filozofiei ca un domeniu al creației valorice ireductibil la funcționalitatea ideologică, acceptarea distincției între interpretarea filozofică a teoriilor științifice și aceste teorii ca atare, valorificarea critică a contribuțiilor unor gînditori nemarxiști la elaborarea unor *procedee operatorii* sau *soluții parțiale* care deschid perspective de cercetare.

Astfel, disociate de unele supoziții ontologice subiacente, sînt susceptibile a fi valorificate critic, din perspectivă marxistă, numeroase procedee operatorii, printre care : *descrierea fenomenologică* (inițiată, la începutul veacului XX, de E. Husserl, ca o modalitate de explicitare a structurilor experienței în care omul — prin actele intenționale ale conștiinței sale — este

implicat) ; *hermeneutica* (utilizabilă pentru decodificarea semnificației umane a oricăror forme de expresie și — în varianta fenomenologică elaborată de P. Ricoeur — pentru interpretarea simbolurilor culturale) ; *abordarea structurală* (care permite construirea modelelor abstracte apte să explice „schema" de funcționare și — cum menționează Cl. Lévi-Strauss — principiile care asigură coeziunea internă a unui sistem) ; *analiza lingvistică* (care, prin contribuțiile aduse de L. Wittgenstein în ultima perioadă a activității, continuate de G. Ryle, P.F. Strawson și alți reprezentanți ai „filozofiei limbajului comun", proiectează o lumină asupra complexei logici neformale ce guvernează „geografia" conceptelor filozofice cruciale utilizate în discursul obișnuit). Printre soluțiile parțiale care deschid perspective de cercetare pot fi menționate contribuțiile unor gînditori de talia lui E. Husserl, L. Wittgenstein, R. Carnap sau A. Tarski la dezvoltarea unei *teorii a sensului și semnificației* (cu implicații în logică, epistemologie, etică, estetică, axiologie, filozofia culturii) și constituirea unei relevante *teorii critice asupra caracterului alienant al civilizației capitaliste de tip tehnocratic* (formulată — cu unele influențe marxiste — de către reprezentanții „Școlii de la Frankfurt" ca M. Horkheimer, H. Marcuse sau J. Habermas).

Fie și această simplă enumerare a unor semnificative și valorificabile contribuții la progresul cunoașterii atestă că am reitera o imensă eroare dacă am trata „în bloc" curentele și tendințele filozofice nemarxiste, dacă — în virtutea faptului că ele se înrădăcinează, de regulă, pe „solul" idealismului — am șterge nuanțele și diferențierile tot mai accentuate dintre ele și din cadrul lor, aplicîndu-le global calificative de genul : „curente recaționare", „evazioniste", „antimarxiste", „antiumaniste" etc. Antiumanismul practic al „noii filozofii" este de cu totul altă factură decît aumanismul teoretic al structuralismului lui Foucault și se contrapune uma-

nismelor de tip Sartre, Deleuze sau Marcuse, diferențiate la rîndul lor prin suportul ontologic, traiectul metodologic și accentul etic. Chiar în cadrul acelorași orientări — așa cum va reieși, sper, din capitolele următoare — apar deosebiri atît de marcate încît, pentru a lua doar un exemplu, am fi îndreptățiți pe alocuri să vorbim de existențialisme (la plural !), cel puțin pentru a surprinde distincția între hermeneutica heideggeriană, moralismul camusian, existențialismul religios marcelian sau cel ateu sartrian, care, la rîndul său, a evoluat de la *L'être et le néant* la *Critique de la raison dialectique* către o impresionantă recunoaștere a marxismului ca „umanismul epocii actuale". În zilele noastre apar frecvent concepții tensionate de contradicții între intenții și rezultate, prizoniere ale unor ambiguități originare în încercarea de a ieși din tentaculele falsei alternative „scientism-antropologism" sau grevate de clivajul între consensul cu materialismul dialectic (prin respingerea psihologiei idealiste sau dualiste) și opțiunea pentru maniera de filozofare proprie școlii analitice (situație care explică dificultățile evaluării „monismului psihoneural emergentist"[7] promovat de Mario Bunge). Nu puține sînt discordanțele și decalajele între coordonatele generale idealiste ale unor concepții filozofice și aportul efectiv la cercetarea științifică a unor fenomene (B. Russell, R. Carnap, T. de Chardin, G. Berger), ca și cele între supozițiile ontologice și atitudinea progresistă, umanistă față de problemele social-politice ale epocii (B. Russell, J.-P. Sartre etc.).

Tabloul filozofiei contemporane este extrem de complex și, după cum am văzut, nu poate fi redus la confruntarea marxismului cu doctrinele filozofice extremiste, care se situează pe poziții iraționaliste, ostile prin înseși postulatele lor de bază raționalismului marxist. Așa sînt, de pildă, cu nuanțele de rigoare, neotomismul, o anumită variantă a pragmatismului

instrumentalist din S.U.A., la care am adăuga răspîndirea unui antiumanism de factură spiritualistă, promovat de mult comentata „nouă filozofie“ şi chiar „apariţia unor curente neofasciste ce propagă rasismul, şovinismul, ura între popoare...“[8]. Statornicind puţin asupra ultimului exemplu, subliniez că, deşi are un pronunţat caracter conjunctural (şi, probabil, după cîţiva ani va rămîne un episod periferic, fără incidenţe asupra destinului filozofiei), încercarea „noii drepte“ de a relansa vechi şi compromise idei xenofobe, rasiste, fascizante, nu poate scăpa reflecţiilor filozofice asupra geografiei spirituale a lumii de azi. Filonul tematic definitoriu pentru „noua dreaptă“ a lui Alain de Benoist şi Louis Pauwels îl constituie elitismul[9], îndreptat explicit — printr-o pledoarie pentru ieşirea din criză graţie pretinsului mesianism protocronic al unor „elite de rasă“, al unor etnii sau naţiuni „alese“ — împotriva proiectului marxist de atenuare sau abrogare a inegalităţii sociale, economice şi culturale din lumea contemporană. Situarea pe asemenea poziţii cinice, care amintesc ani de coşmar, nu putea să nu îngrijoreze, să nu oblige la o diagnosticare precisă şi la bararea drumului pe care-l escaladează o ideologie a urii, acum, cînd nu este încă prea tîrziu. Este ceea ce şi fac exponenţii diferitelor orientări umaniste, democratice, raţionaliste, ridicîndu-şi ferm glasul pentru a critica proliferarea unor subproduse culturale prin care noua dreaptă „încearcă să redea audienţei, în ambalaj pseudoştiinţific, dogma rasistă a superiorităţii ariene“ (A. Wormser). Fără a împărtăşi modul de filozofare marxist, Roland Barthes, Gilles Deleuze şi Jean Lacroix au atras atenţia asupra faptului că astăzi aderarea la antimarxismul programatic echivalează cu o trădare a umanismului, deoarece îşi propune să surpe principalul punct de sprijin al civilizaţiei contemporane împotriva alienării scientiste sau iraţionaliste. Existenţa unor asemenea diver-

gențe teoretice obligă la o delimitare netă a tendințelor antimarxiste de alte orientări filozofice care, deși *ne*marxiste, promovează idei de factură raționalistă sau umanistă.

Analiza atentă, nuanțată, a gîndirii filozofice din țările capitaliste dezvăluie în opera a numeroși autori — ca un reflex teoretic al contradicțiilor economice și social-politice ale epocii noastre — tendințe contradictorii, aspecte complexe care nu pot fi cuprinse într-o etichetare sau epuizate printr-o clasificare rigid dihotomică. Se constituie forme deschise de propagare a fideismului (neotomismul lui J. Maritain) concomitent cu elaborarea unei concepții despre *dialectica naturii* în opera „îmbibată" de teologie a lui Teilhard de Chardin sau cu apropieri de materialism (fenomenologul M. Farber, neorealistul R. W. Sellars sau monismul emergentist al lui M. Bunge), de raționalism și umanism (cum o probează evoluția existențialismului lui J.-P. Sartre sau „teoria critică" elaborată de exponenții „Școlii de la Frankfurt"). Sînt continuate revelatoarele cercetări ale psihanalizei în cîmpul problematic al „inconștientului" (care dovedesc, prin decodificarea simbolurilor inconștientului, că acte psihice considerate mult timp aberante aparțin lumii umane *cu sens*), dar apare și tentativa de a erija nepermis o teorie particulară a științei la rang de interpretare filozofică totalizatoare a culturii, a raportării omului la cultură și la civilizația făurită de el[10]. Sînt utilizate pe scară tot mai largă procedee logico-matematice, semiotice în argumentarea filozofică, dar ele se conjugă frecvent cu tentativa neopozitivistă de promovare a scientismului și logicismului reducționist, prin confundarea finalității cunoașterii științifice cu metoda deductiv-axiomatică, îndeosebi cu regulile convenționale ale acestei metode. „Aceasta este o metodolatrie, o tendință de a obține mai mare satisfacție din metode decît din rezultatele lor" [11], afirma textual logicianul și filozoful american W. v. O. Quine,

care efectuează o interesantă depășire a neopozitivismului din interiorul „școlii analitice".

In asemenea condiții ar fi falsificatoare prezentarea filozofiei din țările capitaliste ștergîndu-se nuanțele, diferențierile și divergențele dintre curente și din cadrul lor, identificînd gnoseologicul cu ideologicul și aplicîndu-le simplist etichetări sau epitete. Dar ar fi tot atît de greșit să se substituie fetișului unității fetișul diversității, să nu se surprindă și „unitatea în diversitate" a filozofiilor nemarxiste în cadrul general al confruntărilor de idei din societatea contemporană.

Constatăm că, oricît de variate ar fi orientările filozofice nemarxiste, chiar dacă încearcă să se întemeieze pe „fapte pozitive" (neopozitivismul), pe „activitatea umană" (pragmatismul) sau pe trăirile „persoanei concrete" (existențialismul), se dovedesc în egală măsură precare în formularea cadrului conceptual apt să ofere suport teoretic unui program pozitiv de rezolvare adecvată a noilor și complexelor probleme pe care le ridică epoca noastră. Imprejurările complexe, aspectele noi, adesea surprinzătoare, ale epocii actuale, aduc tot mai mult în prim-planul spiritualității contemporane acea filozofie care poate da curs unui asemenea deziderat. Nu numai prin *probleme* (deși el pune numeroase probleme noi — teoretice și practice — prin însăși existența sa), ci mai ales prin globalitatea *soluțiilor* (articulate dialectic într-o amplă și profundă viziune filozofică), materialismul dialectic și istoric — care își trage continuu seva din viața socială, din cuceririle gîndirii științifice moderne, din datele cele mai semnificative ale practicii umane — este o filozofie atotcuprinzătoare și coerentă, în care rigoarea teoretică se interferează cu o adecvată perspectivă axiologică. O asemenea filozofie, prin excelență *creatoare*, deschisă la experiență, receptivă față de nou, oferă sistemul de referință teoretic indispensabil sintezelor și proiectelor filozofice pe care le așteaptă contemporaneitatea.

3. Filozofia praxisului, azi

Există, la Gramsci, două caracterizări la fel de inspirate ale originalității materialismului dialectic și istoric. Prima: „filozofie a praxisului". A doua: „umanism absolut al istoriei"[12]. Asemenea caracterizări nu sînt numai sugestive, ci și *complementare*. Ele ne oferă puncte de sprijin pentru a surprinde o notă definitorie a filozofiei praxisului: umanismul revoluționar.

Ideea putea părea stranie pentru un Croce — care vedea în *umanismul Renașterii* o paradigmă a umanismului în genere, neidentificabilă la Marx — dar apare firească pentru Gramsci, care, continuîndu-l pe Lenin, argumentează că în opera lui Marx este structurată teoretic o filozofie care marchează o *Renaștere a umanismului,* în sensul trecerii de la un umanism utopic, generos dar ineficient, la un umanism realist și revoluționar.

Ca filozofie a practicii și novatoare practică a filozofiei, concepția materialist-dialectică generează un mod de a conceptualiza filozofic problemele puse omului de devenirea sa istorică ce implică totodată și un mod de a participa conștient la istorie, un mod de *a face istoria.* O asemenea filozofie, al cărei ax îl constituie principiul unității dialectice între teorie și practică, sesizînd — cum o spune textual Gramsci — realitatea *ca istorie* și istoria *ca realitate,* respinge nu numai idealismul, ci și orice viziune metafizică asupra materialismului, care ar fi tentată să desemneze prin conceptul de „materie" o substanță sau o obiectivitate universală autonomă, o obiectivitate fără raportare la om. Or, dincolo de deosebirile îmbucurătoare între vederile lor (spun „îmbucurătoare" deoarece reprezintă un simptom al neînchistării în formule definitive și al căutărilor creatoare), cei care preiau și dezvoltă azi moștenirea filozofică a lui Marx sînt cvasiunanimi în a denota prin conceptul de „materie" realitatea obiectivă

numai *în raport cu omul,* cu praxisul. Tocmai pentru că este „devenire", adică rezultat al practicii anterioare și punct de plecare al unei noi practici, „obiectivitatea" nu poate fi gîndită separînd-o de subiect, de istoria umană a dominării forțelor naturale ca forțe socialmente integrate în praxisul uman. Ca atare, teza marxistă a materialității depășește radical punctul de vedere metafizic — contemplativist al materialismului tradițional. Ea presupune, conjunct, punctul de vedere al praxisului (deci filozofia praxisului), o reinterpretare antireducționistă a primatului ontologic al materiei (deci materialismul consecvent) și perspectiva axiocentrică (deci umanismul absolut), dar ca raportare nu la un „om abstract", la o „natură umană" eternă inerentă individului izolat, ci la omul istoricește determinat de raporturile sale sociale, concomitent creat de istorie și creator de istorie (de aceea „umanism absolut al istoriei"). Astfel concepută, teoria filozofică, păstrîndu-și specificul și relativa autonomie, se înrădăcinează firesc în *practica* revoluționară, conferindu-i acesteia „sistematicitatea organică", grație căreia își poate fructifica disponibilitățile de a înfăptui, în funcție de condițiile istorice-concrete din diferite țări, lichidarea surselor sociale și etico-psihologice ale dezumanizării, promovînd umanismul socialist.

Inserția practică nu poate să nu dea un timbru specific efortului de clarificare teoretică și reconstrucție conceptuală pe care-l desfășoară azi fiecare dintre partidele comuniste și muncitorești. Dar sistemul de referință al interpretării (materialismul dialectic și istoric) și promovarea unui tip nou de umanism, socialist, conferă „timbrul" spiritual comun diversității punctelor de vedere.

Insist asupra ultimului aspect deoarece, după cum se știe, în epoca actuală, sintagma „umanism socialist" este contestată frecvent *din afara* marxismului pentru adjectivul calificativ „socialist" (în numele falsei identificări a umanis-

mului de factură iluministă, caracterizat printr-un empirism al subiectului şi un idealism al esenţei, cu umanismul *în genere)* şi este privită uneori cu reticenţe chiar *din interiorul* marxismului, de Althusser spre exemplu, pentru substantivul calificat „umanism" (în numele unei pretinse mezalianţe între conceptul teoretic de „socialism" şi cel de „umanism", considerat non-teoretic). Deşi exprimă poziţii sociale divergente şi urmează traiectorii intelectuale diferite, punctele de vedere menţionate se sprijină pe aceeaşi supoziţie eronată, conform căreia umanismul n-ar constitui o categorie istorică.

Documentele partidului nostru — şi, îndeosebi, cele ale Congresului al XII-lea — ne angajează frontal în această dispută filozofică, printr-un *nou mod de a pune problema.* Or, se ştie, modul de a pune o problemă filozofică este un act creator şi anticipează întrucîtva asupra soluţiei. Întrebarea ce formează resortul unei probleme cuprinde idei propulsoare, care constituie ceea ce Blaga denumea sugestiv „zarea interioară" a unei probleme : aceea care direcţionează sau prefigurează răspunsul. În viziunea partidului nostru, întrebarea „ce este umanismul ?" apare astfel formulată încît putem surprinde evoluţia istorică a umanismelor (la plural !), concomitent cu superioritatea teoretică şi eficienţa practică a noului umanism, revoluţionar. Pornim de la premisa — subliniază tovarăşul Nicolae Ceauşescu — „că umanismul nu este o noţiune abstractă imuabilă... ; sensurile şi conţinutul său se modifică corespunzător diferitelor etape de dezvoltare istorică a societăţii" [13]. Situaţia se prezintă astfel deoarece umanismul, ca atitudine spirituală caracteristică acelor concepţii care recunosc demnitatea supremă şi perfectibilitatea omului, nu poate fi definit decît în funcţie de *valorile* pe care le afirmă şi spre care năzuieşte, iar acestea au un conţinut istoric şi de clasă. Dintr-o asemenea perspectivă devine

inteligibil conceptual faptul că, în procesul făuririi noului sistem de valori al socialismului, formularea tradițională a idealului umanist la nivelul individului izolat este anacronică și utopică, irelevantă teoretic și ineficientă practic.

Sensul creator al angajării filozofice românești în confruntările de idei asupra problematicii omului apare extrem de pregnant și în sublinierea caracterului concomitent teoretic și practic al noului umanism. Programul partidului nostru caracterizează cu precădere umanismul socialist ca atitudine și acțiune revoluționară *practică* de punere în valoare a progresului economic și științific al țării pentru o amplă reconstrucție socială, prin edificarea unui tip superior de „civilizație spirituală“ care ridică dezvoltarea omnilaterală a personalității umane la rang de *scop suprem*. În același context întîlnim însă și o altă modalitate de abordare a umanismului, intim corelată cu prima : ca o nouă *teorie* explicativă asupra omului centrată pe cuplul valoric „uman-neuman“ și înscrisă în coordonatele filozofice ale materialismului istoric. Faptul că apelează la cuplul de valori „uman-neuman“ pentru a lua atitudine în favoarea eliminării raporturilor *„inumane“* (care împiedică afirmarea potențialităților creatoare ale omului) și pentru promovarea celor *„umane“* (care favorizează împlinirea modelului marxist al „omului total“) nu constituie nicidecum o expresie a unui pretins caracter antiteoretic al umanismului socialist. Prin contribuțiile creatoare la aprofundarea umanismului revoluționar, concomitent teoretic și practic, documentele partidului nostru pun într-un chip nou problema, astfel încît, în umanismul teoretic marxist promovarea valorilor — ca determinație inalienabilă a filozofiei — nu mai constituie un substituent sau un obstacol al explicației teoretice (ca în cazul umanismului speculativ de factură weberiană sau existențialistă), ci devine un catalizator moral al demersului teoretic.

Aportul partidului nostru la aprofundarea sensului umanist al teoriei marxiste și practicii socialiste are o însemnătate principială pentru angajarea filozofiei românești în marile dezbateri din epoca contemporană, dominate de întrebările privind condiția umană, criza valorilor, problema fericirii, de implicațiile umane ale progresului științifico-tehnic accelerat în contextul ascuțirii contradicțiilor sociale ale capitalismului și creșterii forței de atracție a socialismului, a concepției despre lume apte să fundamenteze teoretic și axiologic strategia emancipării omului contemporan.

În mod firesc, dincolo de încercările „noii filozofii" de a crea un baraj psihologic în calea forței de atracție a dialecticii materialiste și de dificultățile datorate procesului ei intern de autoclarificare, de interogări și căutări creatoare, creșterea prestigiului filozofiei marxiste reprezintă unul din cele mai relevante fenomene spirituale ale contemporaneității. „Extensia universală a marxismului și prezența marxiștilor în toate țările sînt astăzi fapte incontestabile", remarcă J. B. Fages, adăugînd că „marxismul a devenit o componentă a culturii contemporane" [14]. Îndeosebi victoria ireversibilă a proiectului filozofic esențial al marxismului, prin statornicirea unor relații socialiste viabile pe mai mult de o treime din suprafața locuită a globului pămîntesc, întreține și amplifică interesul maselor de pretutindeni pentru o teorie care poate lumina calea spre înfăptuirea unei societăți echitabile, fără exploatare. Pe de altă parte, intervenția rodnică a gîndirii marxiste în dezbaterea problemelor filozofice ale zilelor noastre, cunoașterea evantaiului larg al contribuțiilor sale — de la Gramsci la Lukács și de la Kedrov la Althusser — a generat o schimbare a atitudinii față de marxism din partea exponenților reprezentativi ai altor curente care — așa cum o atestă congresele de filozofie ținute în ultimul deceniu la Varna (1973) și Düs-

seldorf (1978) — adoptă o poziție polemică mai puțin rigidă, mai respectuoasă față de filozofia marxistă, mai receptivă față de instrumentele ei de comprehensiune teoretică și de transformare practică a societății de azi. Se observă, totodată, prezența mai accentuată a ideilor marxismului în preocupările unor gînditori cu alte orientări filozofice, ceea ce a deschis calea spre găsirea unor „puncte de contact" între diversele concepții raționaliste și umaniste, împotriva tendințelor extremiste de dreapta, a concepțiilor iraționaliste și antiumaniste.

Semnificativ este și faptul că tot mai mulți gînditori nemarxiști recunosc valoarea teoretică, metodologică și practico-politică a filozofiei marxiste. Filozofi de cele mai diverse orientări acceptă astăzi, adesea chiar disonant cu propria lor orientare, că filozofia marxistă reprezintă una din valorile trainice ale culturii moderne. A încetat „complotul tăcerii" în jurul filozofiei marxiste și a bătut mult în retragere tendința de a o prezenta ca o doctrină a secolului al XIX-lea transpusă artificial în secolul nostru, impunîndu-se tot mai mult recunoașterea faptului că „marxismul — cum se exprimă J.-P. Sartre — rămîne filozofia timpului nostru și nu poate fi depășit atîta timp cît situațiile care l-au generat nu sînt încă depășite" [15].

Nu numai în Franța sau Italia, dar chiar și în S.U.A. au apărut, în ultimele două decenii, recunoașteri ale „afirmării marxismului pe scena filozofică americană" [16]. Printre altele, este semnificativ faptul că revista „Revolutionary World", care apare sub egida Universității din Bridgeport, își propune, programatic, să ofere un cadru „cooperării internaționale a filozofilor marxiști și progresiști pentru întemeierea actualelor transformări revoluționare din lume", în timp ce o altă revistă, „Dialectical Anthropology", editată la New York, și-a ales un motto prin care califică marxismul drept „filozofia timpului nostru". Materialismul dialectic și is-

toric este prezent în dicționare, enciclopedii, lucrări de sinteză (cum sînt volumele omagiale dedicate lui R. Carnap — 1963 sau R. S. Hartmann — 1972) și, în ultimii ani, chiar în antologii filozofice de mare tiraj, destinate învățămîntului [17].

Cît de amplificate sînt prestigiul și forța de atracție a marxismului o atestă locul privilegiat pe care i-l acordă o amplă *Istorie a filozofiei contemporane,* apărută sub redacția lui Yvon Belaval, și faptul că o serie de gînditori progresiști contemporani se declară marxiști chiar fără a fi, așa cum este cazul unor promotori ai neoraționalismului dialectic, al unor reprezentanți ai neorealismului sau, pe alt plan, al unor sociologi ca L. Basso și P. Sweezy, care adoptă unele modele teoretice de analiză marxistă și aderă la proiecte socialiste, deși diferite de ale noastre.

Sînt tot mai frecvente cazurile cînd filozofia marxistă este luată efectiv ca punct de plecare în constituirea unor „programe fundamentale de cercetare“ în numeroase discipline filozofice, de la „logicile filozofice“ și epistemologie pînă la etică și axiologie. În epoca actuală sporesc continuu rîndurile filozofilor care adoptă și integrează în propria lor concepție teze și principii prin care — explicit sau implicit — recunosc că marxismul oferă sistemul teoretic indispensabil sintezelor și proiectelor așteptate de filozofia contemporană. Referindu-se la dialectica marxistă, Jurgen Habermas argumentează că numeroase probleme teoretice pot fi soluționate dacă se întrebuințează această metodă. Structuralistul Claude Lévi-Strauss recunoaște că a preluat de la Marx ideea „decodificării“ instituțiilor sociale și că întreaga sa concepție despre raportul dintre rațiunea analitică și rațiunea dialectică „are punctul de plecare la Marx“ [18]. Prin lucrările sale de epistemologie genetică „Jean Piaget... a găsit pe cale empirică în cercetarea de laborator... pozițiile fundamentale pe care Marx le-a formulat cu o sută de ani

în urmă" [19]. Printr-un exemplar autocriticism, Jean-Paul Sartre a mărturisit că, sub influența marxismului, nu mai poate accepta concepția despre individ expusă în *L'Être et le Néant* — carte care i-a adus notorietate mondială —, afirmînd textual: „descoperirea luptei de clasă a fost pentru mine o descoperire reală; cred totalmente în ea azi, în forma pe care a descris-o chiar Marx" [20]. Chiar dacă au unele rezerve critice față de marxism (Piaget rămîne atașat limbajului filozofiei criticiste tradiționale, neacceptînd conceptele de „materie" sau „reflectare", Sartre a continuat să reproșeze materialismului istoric și în ultimii ani de viață deprecierea primului termen în cadrul binomului „individ-colectivitate", iar Lévi-Strauss nu aderă la principiul marxist al istorismului), rămîne plin de semnificații faptul că reprezentanți de seamă ai gîndirii nemarxiste contemporane au făcut sau fac apel la Marx, recunosc valoarea cognitivă și euristică a materialismului dialectic, ceea ce denotă capacitatea sa sporită de a influența cugetarea filozofică a contemporaneității.

Mai mult chiar. Marxismul oferă astăzi de multe ori însuși cadrul teoretic al polemicilor inițiate de gînditori cu alte orientări filozofice. Explicarea raportului dintre structura și dinamica proceselor sociale, dintre determinism și libertate, eliminarea sau integrarea istoricității în analiza structurilor, raportarea funcțiilor la structuri și a acestora la acțiunile sociale, dialectica alienării și dezalienării — sînt doar cîteva probleme tratate de exponenți semnificativi ai altor curente filozofice nu numai în *raport* cu marxismul, dar și în *termenii conceptuali* elaborați de acesta. S-au deschis astfel noi posibilități constructive ale dialogului filozofic, în cadrul căruia, prin forța argumentelor și creativității, materialismul dialectic își afirmă tot mai mult disponibilitățile de a fi veritabila călăuză teoretico-metodologică și axiologică a cunoașterii științifice și a practicii sociale contemporane.

La cîştigarea unui asemenea statut prestigios — recunoscut azi chiar de adversarii săi declaraţi, care se intitulează „noi filozofi"[21] — au concurat diverşi factori, printre care nu poate fi omis efortul pentru restabilirea *spiritului creator originar* al filozofiei marxiste, pentru depăşirea tendinţelor de închistare dogmatică sau de apel la „principiul de autoritate", prin abordarea novatoare a marilor şi neaşteptatelor întrebări ce răsar din zbuciumul epocii, din noile exigenţe ale practicii şi cunoaşterii ştiinţifice.

Un asemenea spirit creator animă, de exemplu, dezbaterea amplă în care este angajată filozofia marxistă contemporană asupra unei probleme care constituie un „obstacol epistemologic" de nedepăşit pentru partizanii abordării pur „analitice" sau „fenomenologice". Ea ar putea fi formulată astfel : *dialectica naturii şi natura dialecticii*. Polemicile sînt foarte ascuţite, mergînd uneori chiar pînă la considerarea ideii de „dialectică a naturii" drept o reminiscenţă a definirii reducţionist-dogmatice a filozofiei ca ştiinţă a legilor celor mai generale ale dezvoltării. G. Lukács propune o cale de depăşire a acestei idei, căreia îi găseşte sursa în ontologizarea unor structuri logice (argumentînd, printre altele, că „negarea negaţiei" este *inoperantă* în afara încărcăturii teleologice hegeliene[22]). B. M. Kedrov, pornind de la faptul că dialectica materialistă, abordată la nivel paradigmatic, trebuie să răspundă nevoii acute a ştiinţelor contemporane de a gîndi devenirea prin concepte suple, mobile, înlocuind cauzalitatea liniară şi rigidă prin acţiune reciprocă, argumentează că aspectul esenţial al acestei acţiuni reciproce este relaţia dialectică dintre subiect şi obiect în procesul cunoaşterii[23]. Or, se pare, tocmai acest aspect este desconsiderat atunci cînd *identitatea* „subiect-obiect" din dialectica hegeliană este inversată printr-o *sciziune* metafizică între o dialectică obiectivă a naturii, care ar exista „în sine", şi una subiectivă, care ar fi o simplă „re-

flectare" a acesteia, *post festum*. Distincţia rigidă antrenează înţelegerea dialecticii ca o colecţie „îngheţată" de cîteva „legi" (termen dealtfel impropriu !) şi creează dificultăţi artificiale conceptualizării dialectice a unor procesualităţi în care „sincronia" şi „diacronia" sau „geneza" şi „structura" se implică reciproc. În acest context — cum apare şi din „disputa Hoffman—Gunn" purtată în revista teoretică a Partidului Comunist din Marea Britanie [21] — se ridică întrebarea dacă însuşi conceptul de „dialectică a naturii" permite surprinderea structurii specifice a dialecticii materialiste şi delimitarea de mitologia teleologică a dialecticii hegeliene. Fără a tranşa o controversă fertilă, deschisă cercetărilor cu rezultate imprevizibile, este demn de menţionat că încă de acum ea a înlesnit promovarea unei raţionalităţi dialectice care — implicînd perspectiva praxisului şi a timpului *istoric* (distinct de cel cosmic sau biologic şi inimaginabil fără semnificaţii *umane)* — se dovedeşte mai operantă în raport cu cerinţele conceptualizării devenirii şi ale reconstruirii „edificiului" epistemologic al ştiinţei contemporane. Un asemenea dialog asupra dialecticii răspunde efectiv „nevoii de filozofie a ştiinţelor" şi are cu totul altă „miză" dacă îl comparăm cu reproşurile spiritualiste sau fenomenologice la adresa suportului ontic al metodei dialectice. În primul caz, dialectica este *transfigurată* pentru a „rima" mai bine cu nevoia de filozofie a ştiinţelor contemporane ; în al doilea caz, ea este *desfigurată* şi ruptă de interrelaţiile ei fireşti cu ştiinţele. Or, astăzi, cînd problematica filozofică se integrează tot mai adînc în sfera preocupărilor cercetătorilor din orice domeniu, cînd construirea metateoriilor reprezintă un simptom al „întoarcerii" ştiinţei asupra ei însăşi în tentativa de a se fundamenta pe temeiuri filozofice, cînd procesul reelaborării vechilor concepte şi al creării altora noi aduce în prim plan exigenţa „mobilităţii" conceptelor, o conştiinţă adecvată a practicii cercetării ştiinţifice, sesizată în integralita-

tea semnificațiilor ei, impune tot mai mult cercetătorilor naturii să-și îndrepte așteptările spre „organonul" dialecticii materialiste. În asemenea împrejurări, dialogul din cadrul filozofiei marxiste, pe care l-am invocat ca exemplu, constituie un indiciu al angajării într-un proiect de cercetare eminamente constructiv, consonant cu stadiul actual al cunoștințelor științifice și care ar putea fi, eventual, intitulat : *dialecticizarea dialecticii*. În urmărirea unui asemenea proiect, ca și a altora dealtfel (cum ar fi cel al construcției unei ontologii particulare a umanului, axiocentrice și acționaliste), nici o idee nu este respinsă sau acceptată *de plano*. Prestigiul crescînd al filozofiei marxiste este intim corelat imunității sale față de tentativele mitologizante. Dealtfel ea s-a zămislit tocmai din încercarea de a se elibera de mituri și, mai ales, de verbalismul creator de mituri.

Prestigiul și influența multiformă a filozofiei marxiste — schițate sumar — au însă și un efect secundar, care angajează multiple confruntări ideologice. Este vorba despre creșterea, în egală măsură, a încercărilor (neînchipuit de numeroase !) de îmbinare eclectică a marxismului cu idei sau modele interpretative de altă factură : psihanalitică, existențialistă, fenomenologică și chiar pragmatistă. Se creează, în cele din urmă, o stare de confuzie, printr-o astfel de proliferare a tot felul de așa-zise „marxisme" (la plural !) [25], care se prezintă drept „neortodoxe". Articol după articol, Paul Piccone contrapune marxismului „ortodox" incoerentul „marxism fenomenologic al noii stîngi" [26] (care abandonează materialismul în numele unui umanism utopico-speculativ, dialectica în numele hermeneuticii și spiritul revoluționar în numele erijării unui himeric „ego transcendental colectiv" la rangul de subiect al istoriei). A apărut un „marxism existențialist", un „apro-marxism" (susținut de D. C. Hodges, în prelungirea ideilor revoluționarului peruvian Haya de la Torre) și chiar un marxism „total" (revendicat în S.U.A.

de mişcarea „gay liberation", care reia, *mutatis mutandis,* concepţia freudo-marxistă a lui W. Reich despre „revoluţia sexuală"). La congresul mondial de filozofie de la Düsseldorf (1978) a fost accentuată tentativa de a contrapune marxismului revoluţionar (denumit de Doernberg „ortodox") un marxism de factură academistă, calificat drept „occidental" de către mai mulţi participanţi la congres, prin invocarea unor lucrări ale lui Mc. Innes şi P. Anderson [27].

Prin cele cîteva intervenţii din cadrul congresului, promotorii unei asemenea distincţii, eminamente *politice,* lăsau să se întrevadă că ei ar fi dispuşi să accepte un marxism „neortodox", „pluralist", compatibil cu „o diversitate de căi în căutarea adevărului". Reacţiile lor speculau cîteva episodice luări de cuvînt care au adus un deserviciu filozofiei noastre, fie pentru că „blocau" dialogul prin ceea ce aş numi un „dogmatism al erorii" (revendicînd monopolul dreptului de a greşi în numele unei poziţii de principiu adevărate, în timp ce altora le refuzau dreptul de a comite erori pentru că ar fi mereu *în eroare),* fie pentru că se raportau la alte puncte de vedere cu o viziune „maniheistă" şi, în loc de argumente, aduceau citate sau teze generale de apologetică agitatorică. Dar, paradoxal, pe măsură ce lucrările congresului avansau şi dovedeau că materialismul dialectic şi istoric este străbătut azi de o accentuată tendinţă spre problematizare, de receptivitate faţă de tot ce este valoare autentică şi demersuri conceptuale apte să răspundă nevoii de filozofie a ştiinţelor contemporane, de o fertilă diversitate a căutărilor creatoare, antidogmatismul şi pluralitatea punctelor de vedere erau suspectate drept un însemn al „explodării" marxismului. Cît de mare a fost interesul în jurul acestei probleme (marxismul — spune P. Grassi — este nu numai o „orientare în filozofie", ci şi o „problemă a filozofiei") o dovedeşte şi articolul

scris de Michel Kajman în „Le Monde", după încheierea congresului de la Düsseldorf [28]. Într-un mod extrem de semnificativ pentru interesul pe care-l prezintă actualmente materialismul dialectic și istoric, deși la congres tematica viza îndeosebi epistemologia și metodologia științelor și deși ea a angajat în confruntări variate opțiuni filozofice, titlul articolului-bilanț se referă numai la marxism. Din păcate, făcîndu-se ecoul unei înțelegeri nedialectice a raportului „unitate-diversitate", formularea lui M. Kajman este derutantă : „Un marxism explodat". Dar de ce „explodat" ? Pentru că s-a manifestat printr-o pluralitate de puncte de vedere, ne explică autorul articolului, contrariat de afirmarea unei diversități de abordări teoretice, pe care le consideră incompatibile cu imaginea unui pseudomarxism dogmatic. Spre a nu fi „explodat", marxismul ar trebui să capete curioasa înfățișare a unei concepții care pe de o parte critică dogmatismul, pe de altă parte adoptă un singur „model" de aprofundare noetică a fundamentelor cunoașterii (chiar dacă el contravine „pluralismului necesar" al epistemologiei actuale, asupra căruia atrăgea atenția G. Bachelard) și un singur „model" în construcția socialistă (chiar dacă el contravine condițiilor dintr-o țară sau alta, intereselor și dorințelor marii majorități a poporului). Este imposibil.

A critica dogmatismul, dar a nu recunoaște necesitatea unei *pluralități* de puncte de vedere în cadrul concepției materialist-dialectice despre lume (grefate pe fondul *unității* conferite de „cardinalele" ei teoretico-metodologice și axiologice) înseamnă a promova, de fapt, un neodogmatism. Cu condiția de a nu-l înțelege în sens metafizic (anistoric, definitiv sau relativist), pluralismul este firesc pentru o filozofie deschisă, creatoare. Dialectica materialistă nu poate fi concepută ca un „sistem închis", ca și cum totul ar consta în aplicarea justă la o temă concretă a unor principii generale prestabilite.

Dar ce înseamnă „a aplica just“ o concepție prin excelență dialectică, care nici nu se constituie ca atare și nu exercită vreo funcție metodologică decît în măsura în care ține implicit seama de gama largă de particularități proprii domeniului concret al cercetării ? Ceea ce nu pot — sau nu vor — să înțeleagă filozofii sau publiciștii dominați de prejudecăți antimarxiste este faptul că marxismul nu constituie un „sistem închis“ și, ca atare, nu apelează la sufixul *„ism“* în maniera în care o face hegelianismul sau neotomismul, ci doar contextual, pentru a sugera — printr-o convenție lingvistică neesențială — adoptarea unui alt mod de a practica filozofia, aderarea la spiritul creator și revoluționar al principiilor formulate de Marx.

„Orice activitate social-umană ia naștere în mod necesar din alternative, presupune deci o opțiune“ [29], remarca Georg Lukács. Filozofia nu face excepție. Opțiunea pentru materialismul dialectic și istoric înseamnă, realmente, o opțiune pentru singura filozofie mare și completă a epocii contemporane. Afirmînd aceasta nu avem în vedere că ea ar avea sau ar putea să aibă vreodată caracterul unui sistem închis și încheiat, ci numai faptul că „o filozofie este mare și completă — așa cum se exprimă sugestiv D. D. Roșca — cînd la mulțumirea pe care o procură cunoașterea oferită de ea, acea filozofie adaugă și idealul de înfăptuit pe care ea îl propune. Luptînd pentru înfăptuirea marelui său ideal de dreptate socială integrală, marxismul este o astfel de filozofie“ [30]. De aceea, el oferă șanse teoretice sporite punerii, cercetării și soluționării problemelor atît de complexe prin care lumea de azi „provoacă“ filozofia.

Partea a II-a

ÎNTRE PROBLEMATICA „FAPTELOR CONCEPTUALE" ȘI CEA A „TRĂIRILOR EXISTENȚIALE"

Capitolul 3

Trei ipostaze ale filozofiei analitice

Confruntarea dintre filozofia marxistă și filozofia analitică este, astăzi, la ordinea zilei. Nu numai pentru că ele sînt, incontestabil, cele mai influente filozofii ale secolului nostru ci, mai ales, pentru că reprezintă *două modalități rivale de a concepe filozofia și de a o practica*. Alternativa pe care o deschid vizează însăși „conștiința filozofică", felul cum gîndirea filozofică se întoarce asupra ei însăși pentru a prinde știre de propriile-i rosturi. Iar dialogul lor, *necesar* datorită momentelor de divergență între o filozofie ancorată în realitățile epocii și una retrasă în calmul olimpian al analizei limbajelor, devine *posibil* în virtutea momentelor de convergență între două metafilozofii care exprimă aceeași reacție, critică, față de modul speculativ de rezolvare a problemelor filozofice tradiționale.

Reacția, pînă la un punct aceeași (critică !), este totuși alta, conturînd între cele două filozofii un conflict valoric. Filozofia marxistă re-

formulează problemele tradiționale, orientînd demersul filozofic spre o interpretare totalizatoare a lumii și o ierarhizare axiologică a formelor ei de existență, spre o asemenea interogare asupra condiției umane aptă să ofere suport teoretic și soluții „de valoare" luptei pentru emancipare a omului contemporan. Filozofia analitică, dimpotrivă, situează într-un con de umbră sau chiar abandonează întrebările care vizează raportul omului cu universul și cu civilizația făurită de el, în favoarea unui nou tip de probleme privind modul cum noi gîndim și vorbim despre lume. Prima întrevede în raportul „știință-filozofie" o relație dialectică biunivocă între modalități distincte de cunoaștere ; cealaltă consideră că doar știința are prerogativele cunoașterii faptelor naturale sau sociale, filozofiei rămînîndu-i servitutea de a se situa într-o „anticameră" a teoriei, pentru a desfășura o activitate menită să clarifice înțelesul întrebărilor și sensul conceptelor utilizate. Prima propune o nouă concepție generală despre lume, nespeculativă, conferind filozofiei o funcție complexă (teoretică, metodologică, axiologică și praxiologică) ; cealaltă preconizează renunțarea la pretențiile filozofiei de a elabora un *weltanschauung* și de a fundamenta idealuri de viață, spre a-i acorda funcția restrictivă de a analiza diversele limbaje, pentru a le „curăța" de pseudo-probleme și, eventual, a le reconstrui.

Ceea ce distinge filozofia analitică în peisajul caleidoscopic al gîndirii contemporane este, în primul rînd, o nouă viziune despre modul de a practica filozofia, care se auto-înfățișează drept „riguroasă", „modernă" și chiar „revoluționară". O nouă strategie în abordarea problemelor filozofice, al cărei principiu director pare a fi cel sugerat de David Rynin : înainte de a răspunde la o întrebare, trebuie să analizezi limbajul în care este formulată pentru a descoperi dacă ea se referă la ceva și, dacă da, la ce anume. Luminînd întrebările grație unor in-

strumente perfecţionate, cei care se angajează pe un asemenea drum pun însă punct de cele mai multe ori *înainte* de a trece la răspunsuri, abdicînd de la vocaţia explicativă şi prospectivă a filozofiei, de la eterna ei misiune : aceea de a fi teoria criteriilor generale ale alegerilor omeneşti, călăuza axiologică a omenirii.

1. Din nou despre vechea problemă a specificului filozofiei

Definirea specificului filozofiei a constituit întotdeauna punctul de plecare — explicit sau implicit — al oricărui nou demers filozofic, dar şi terenul unor fireşti reinterpretări. Situaţia, doar aparent paradoxală, are o explicaţie simplă : definirea filozofiei nu este pur descriptivă, ci şi prescriptivă, cu alte cuvinte, ea propune o alegere, o cale de urmat, un gen de construcţie, în raport cu rosturile care-i sînt atribuite.

Deşi obiectul filozofiei a suferit importante mutaţii în decursul zbuciumatei sale istorii, iar metodele sale au evoluat sensibil — îndeosebi sub impactul progreselor ştiinţei în epoca modernă — pînă în secolul nostru existau puţine îndoieli asupra putinţei filozofiei de a furniza o cunoaştere asupra universului şi condiţiei umane, chiar dacă acesteia i se puneau limite (Kant) sau i se dădeau însemnele incertitudinii (Hume). Reprezentanţii filozofiei analitice, începînd cu G.E. Moore (1903) şi B. Russell (1905), continuînd cu L. Wittgenstein (1922) şi ajungînd pînă la exponenţii ei actuali, rup total cu această tradiţie. Dacă filozofia diferă de ştiinţă prin obiect, atunci, se întreabă gînditorii amintiţi, *ce cunoaştere ne oferă ?* Oare există un domeniu al cunoaşterii totalizatoare, situat undeva în afara domeniilor particulare ale ştiinţei ? Într-o perioadă cînd ştiinţa, în tendinţa ei pronunţată spre specializare, ne permite să cunoaştem tot mai mult despre tot mai puţin, aspirînd, la limită,

să spună „totul despre nimic", filozofia, vizînd cunoaşterea universului „ca totalitate" — remarcă ironic Russell — ne spune tot mai puţin despre tot mai mult, riscînd, la limită, să spună „nimicul despre tot".

Excluzînd, din principiu, delimitarea ei prin obiect, analiştii se întreabă dacă filozofia n-ar putea fi delimitată printr-o *metodă* de cunoaştere sui-generis, aptă să-i ofere acces în zone inaccesibile ştiinţei. Dar, punînd întrebarea *„cum cunoaştem?"*, ei argumentează că nici un spor de cunoaştere asupra lumii nu poate fi dobîndit fără observaţie şi experiment, trăgînd concluzia că filozofia, în măsura în care apelează la o altă metodă decît cele ale ştiinţei, renunţă şi la funcţia de a furniza un spor de cunoaştere asupra realităţii obiective, învestindu-se cu o *funcţie specifică*.

Tocmai această funcţie aparte ar justifica locul şi rostul filozofiei în ansamblul unei culturi. Orientarea analitică îi raliază pe toţi cei care, într-o primă instanţă, disting filozofia de ştiinţă prin funcţia ei şi, într-o a doua instanţă, atribuie filozofiei drept funcţie principală, dacă nu chiar solitară, *analiza*. Menirea filozofiei ar fi aceea de a clarifica sensul noţiunilor utilizate şi înţelesul întrebărilor în care respectivele noţiuni figurează, cu dublul scop, de a elimina falsele probleme şi de a pune un nou gen de probleme filozofice, direcţionate spre investigarea limbajului — natural sau artificial — ca o condiţie preliminară a oricărei alte cercetări.

În secolul nostru trei influente curente filozofice au propus, cu accente diferite, un asemenea mod de a înţelege specificul filozofiei. Sînt cele trei ipostaze ale filozofiei analitice, denumite *atomismul logic, pozitivismul logic* (sau *empirismul logic)* şi *filozofia limbajului comun*. Dincolo de deosebirile dintre ele — sau de faptul că ultimele două direcţii sînt, în bună măsură, paralele — „toate susţin că principala (şi, poate, singura) funcţie a filozofiei este analiza..., astfel încît toate sînt de acord că problemele filozofice

sint în cea mai mare parte probleme lingvistice şi, ca atare, nu pot fi abordate decit printr-un anumit gen de clarificare a limbajului" [1].

În acest fel, noua orientare propune, în consonanţă cu doctrina sa metafilozofică — exprimată în programul de reformă radicală „antimetafizică" a filozofiei —, o filozofie de factură inedită, centrată pe problematica logicii limbajului natural sau artificial, apelînd la metoda analizei conceptuale pentru o proiectată clarificare şi reconstrucţie a acestor limbaje.

Diversele variante ale filozofiei analitice, de acord în a conferi demersului filozofic funcţia predilectă a „analizei", sint în dezacord totuşi atît în privinţa naturii analizei (ce anume ai de făcut cînd recurgi la metoda analizei ?), cît şi a rezultatului ei (ce informaţii ne furnizează ?). Se deschid, de fapt, trei posibilităţi.

Prima : apelul la o analiză care *să traducă* toate expresiile propoziţionale într-un limbaj ideal perfect, avînd ca model logica matematică. În acest fel, filozofia mai aspiră încă la a oferi o oarecare cunoaştere *asupra lumii,* nu în sensul furnizării unor informaţii despre faptele naturale sau sociale, ci al surprinderii structurii ei generale, izomorfe cu cea a structurii expresiilor propoziţionale. Punţile de legătură cu problematica tradiţională ontologică, firave desigur, sînt în acest caz încă menţinute. Ne aflăm în acea ipostază a filozofiei analitice denumită *„atomismul logic".*

A doua : recurgerea la o analiză care *să reducă* sfera propoziţiilor „cu sens" la alternativa: propoziţii tautologice sau propoziţii susceptibile de verificare empirică nemijlocită. Consecinţa reducţiei o constituie plasarea tuturor problemelor filozofice clasice (ontologice, etice etc.) în clasa propoziţiilor „lipsite de sens". Prin aceasta, filozofiei i se atribuie doar rolul de a se angaja în clarificarea sensului întrebărilor, abandonînd orice pretenţie de a oferi *per se* o cunoaştere asupra lumii şi, în cele din urmă,

semnîndu-şi propria condamnare la moarte. Varianta neopozitivistă a filozofiei analitice (pe care am putea-o numi mai curînd *filozofie analitică formală*) ajunge inevitabil la un asemenea impas.

A treia : angajarea într-un gen de analiză lingvistică informală a noţiunilor logice, aptă să *conducă* spre dobîndirea efectivă a unui spor de cunoaştere, dar de data aceasta nu asupra interacţiunilor omului cu universul, ci numai asupra noţiunilor cu ajutorul cărora omul, într-un context sau altul de limbaj, gîndeşte asemenea interacţiuni. În această accepţiune, filozofiei i se contestă tradiţionalele prerogative ale unei cunoaşteri totalizatoare, dar concomitent i se acordă competenţe noi în cunoaşterea unei categorii aparte de fapte („fapte conceptuale"), graţie aplicării unei metode riguroase, analogă celor utilizate în diverse domenii ale ştiinţelor specializate. Contrar unei prejudecăţi, cîndva statornică în exegezele din literatura marxistă, recurgînd la o asemenea viziune, noua — şi, astăzi, cea mai răspîndită — variantă a filozofiei analitice (*„filozofia limbajului comun"*) nu reprezintă o formă a empirismului logic. Prin contestarea metodei analizei logice formale şi reducţioniste, prin trecerea la o analiză lingvistică informală care recuză abordarea reducţionistă a limbajului natural în raport cu exigenţele celui ştiinţific, ea constituie o reacţie critică faţă de neopozitivism *dinăuntrul* mişcării analitice, în măsură să stabilească un dialog fertil cu marxismul şi neoraţionalismul, cu orientările filozofice care propun diferite căi pentru depăşirea acestuia *din afara* modului „analitic" de a practica filozofia.

Fie şi această sumară schiţă ne permite să tragem concluzia că ar fi pe cît de dificil pe atît de incorect să discutăm global şi să evaluăm critic filozofia analitică, dacă nu ţinem seama că „ea propune o altă strategie în abordarea problemelor filozofice", dar „aceasta se prezintă

în trei variante diferite"[1]. Fiecare dintre ele reclamă modalități distincte de raportare, ca atare, un alt tratament intelectual.

2. Atomismul logic

Într-un anume sens, „atomismul logic" este filozofia implicită prezentă în *Principia Mathematica,* lucrare fundamentală de logică matematică scrisă împreună cu A. N. Whitehead și, în prelungirea căreia, *B. Russell* a explicitat ulterior procedura analitică de tratare a problematicii filozofice. În această carte, depășind prejudecata că Aristotel ar fi spus „ultimul cuvînt în logică" (Kant), se realizează trecerea de la logica aristotelică, clasică, la o logică a propozițiilor, de o generalitate incomparabil mai mare. În consecință, se argumentează pe acest temei că matematica poate fi tratată ca o parte a logicii sau, mai precis, ca logică aplicată. Dar nu numai atît. Structura noii logici matematice este considerată în măsură să ofere un „model perfect" al întregii cunoașteri umane. Chiar și un limbaj natural, cum este cel al limbii engleze, are — în viziunea propusă de Russell — o structură de bază similară cu aceea din *Principia...,* prezentînd însă deosebirea (esențială !) că impreciziile și ambiguitățile sale îl fac infructuos pentru o analiză filozofică, impunîndu-se traducerea limbajului natural în limbajul logicii matematice, ca o cerință, concomitent realizabilă și necesară, pentru clarificarea înțelesului oricăror enunțuri propoziționale.

Ce lumini poate proiecta analiza asupra unui limbaj natural ? În ce constă structura lui de bază ? Răspunsul lui Russell, simplificat, pare a suna astfel : în relația care se stabilește între anumite propoziții „atomare" (caracterizate prin aceea că nu au părți care să fie, ele însele, propoziții. ca în exemplul „Ion este om") și așa-numitele propoziții „moleculare" (construite din mai multe propoziții atomare, cu ajutorul unor

cuvinte de legătură : şi, sau, dacă, atunci). Ceea ce îşi propune, printre altele, *Principia Mathematica,* este tocmai formularea explicită a regulilor de construire a propoziţiilor moleculare, de analiză a lor prin descompunerea în propoziţii atomare. Şi, ca un corolar, degajarea regulilor pentru analiza înţelesului fiecărei propoziţii atomare în parte. Un asemenea tip de analiză porneşte de la considerentul că propoziţia atomară se prezintă întotdeauna sub forma „subiect-predicat". Exemple banale, de genul „Ion este muritor", permit surprinderea unei asemenea structuri, analiza evidenţiind un termen-subiect (numele propriu *Ion)* şi un termen-predicat (desemnînd o însuşire a acestuia). Ori de cîte ori o propoziţie atomară este adevărată — comentează Russell — subiectul denotă un lucru individual (sau, ca în exemplul menţionat, o persoană), iar predicatul denotă o caracteristică (o însuşire) a sa. În acest mod structurate, propoziţiile atomare, prin însăşi natura lor, ne furnizează informaţii *asupra lumii.* Ele ne dezvăluie că lumea este alcătuită din *„fapte"* şi că aceste fapte sînt în realitate „atomare", fiecare dintre ele putînd fi descris printr-o „propoziţie atomară". Statutul „propoziţiilor moleculare" nu mai este însă — dintr-o asemenea perspectivă — acelaşi. Chiar simpla posibilitate de a le transcrie printr-un set de propoziţii atomare ar proba că celelalte genuri de propoziţii sînt simple construcţii logice, reductibile la cele „atomare" ; ca atare, ele nu sînt apte a spune nimic *în plus* despre fapte în raport cu ceea ce spun componentele lor. Rămîne, ca un privilegiu exclusiv al propoziţiilor atomare, disponibilitatea de a ne furniza informaţii asupra lumii, de a ne spune că ea este alcătuită din *„fapte"*. Şi rămîne, ca un privilegiu peren al faptelor, acela de a furniza condiţiile ontice de adevăr ale *propoziţiilor atomare.* „Atunci cînd vorbesc despre fapte — scrie Russell în una din lucrările sale timpurii — am în vedere un tip de lucruri care fac propoziţiile adevărate sau false" [3].

Fie şi din această sumară prezentare, se poate lesne constata ca, deşi reproşează ontologiilor tradiţionale utilizarea „propoziţiilor generale" (care nu descriu „fapte" şi, ca atare, n-ar putea fi adevărate sau false), „atomismul logic" îşi susţine totuşi concepţia logico-gnoseologică pe o ontologie subiacentă [4]. Conceptul central al acestei teorii a existenţei — „faptul" — îi conferă o coloratură oarecum idealistă şi sigur empiristă. Oarecum idealistă, pentru că ia ca punct de plecare în definirea „faptului" (considerat doar ca o condiţie a adevărului propoziţiilor) structura logică a cunoaşterii şi extrapolează schematica limbajului formal al logicii matematice asupra existenţei obiective. Cert empiristă, deoarece susţine că renunţînd la propoziţiile generale (cărora nu le corespunde în realitate nimic), filozofia ar avea posibilitatea să ne furnizeze această informaţie : lumea este constituită, în ultimă instanţă, din „fapte atomare", cu alte cuvinte, din lucruri individuale şi însuşiri (proprietăţi) individuale. Iar calea spre o asemenea cunoaştere sui-generis (limitată, dar totuşi acceptată !) ar oferi-o utilizarea metodei „analizei logice", graţie căreia propoziţiile „moleculare" ale ştiinţei sau filozofiei sînt traduse în limbajul logic ideal din *Principia Mathematica*, pentru a fi descompuse în „propoziţii atomare" cu o structură logică (sintactică şi semantică) bine precizată sau, dacă nu este posibil, pentru a le surprinde erorile de „sintaxă logică" şi a le denunţa lipsa de „conţinut informaţional".

Elaborînd un limbaj ideal artificial, după modelul oferit de *Principia...*, Bertrand Russell şi-a adus o contribuţie de excepţională însemnătate la elaborarea unei *teorii a tipurilor şi a descripţiilor*, utilizată atît pentru rezolvarea unor paradoxuri logice, cît şi pentru corectarea defectelor şi reconstruirea limbii naturale. În cadrul acestei teorii, apare distincţia decisivă între forma *gramaticală* şi cea *logică* a unei propoziţii, care poate fi ilustrată cu un sugestiv

exemplu. Să presupunem că încercăm să supunem analizei o propoziţie de genul „Dumnezeu există". Dacă sub raport gramatical „dumnezeu" este *subiectul* şi „există" *predicatul*, sub raport logic tocmai „dumnezeu" este *predicat*. Situaţia nu este însă inversată printr-un fel de rocadă a termenilor deoarece analiza relevă că, în al doilea caz, „există" nu îndeplineşte rol de subiect, ci o altă funcţie, de *cuantificator logic*, referindu-se la o clasă indeterminată de lucruri, exprimînd o vagă generalitate. Funcţia sa ar fi, parcă, asemănătoare pronumelui indefinit „cineva" sau „ceva". Traducînd propoziţia în forma logică precisă a limbajului ideal din *Principia...*, înţelesul ei ne apare într-o altă perspectivă şi, ca rezultat al analizei, ar putea fi redat astfel : „ceva (cineva) şi numai un anume lucru este atotputernic, atotcunoscător şi atotbinevoitor". Dincolo de aparenţele ei gramaticale înşelătoare, o asemenea propoziţie nu are sub raport logic forma „subiect-predicat", absolut obligatorie pentru orice „propoziţie atomară cu conţinut informaţional". Ea îşi relevă o altă structură, cu totul diferită, proprie unor propoziţii generale de tipul „ceva indefinit posedă un set de proprietăţi". Asemenea propoziţii generale nu conţin un *nume*, carenţă care ar constitui — după Russell — indiciul nefurnizării unei cunoaşteri asupra lumii.

Remarca ne conduce acum la o nouă distincţie, devenită clasică în logică, între *nume* şi *descripţie*. Efectuată în 1905 *(On denoting)*, această celebră distincţie îi prilejuieşte lui Russell o analiză asupra căreia merită să zăbovim. Luînd ca exemplu judecata „Scott este autorul lui *Waverley*", Russell precizează că numele („Scott") şi descripţia („autorul lui Waverley") nu sînt interşanjabile. Din multiple considerente. Printre altele, deoarece numele nu poate avea sens în cadrul unei propoziţii cînd faptul pe care îl denumeşte nu există, pe cînd descripţiei nu i se aplică o asemenea restricţie. În ju-

decata „muntele de aur nu există", subliniază Russell, „deşi «muntele de aur» poate fi, gramatical vorbind, subiectul unei propoziţii cu sens, o asemenea propoziţie, analizată corect, nu mai are (sub raport logic — *n.n.*) acest subiect. Propoziţia «muntele de aur nu există» devine : funcţia propoziţională «*x* este de aur şi este un munte» este falsă pentru orice valoare a lui x, «*x* a scris *Waverley*» este echivalent cu «*x* este Scott». Aici expresia «autorul lui Waverley» nu mai intervine" [5]. Teoria descripţiilor explică, prin traducerea şi analiza în limbajul ideal, că „«autorul lui *Waverley* există» înseamnă : există o valoare a lui c pentru care funcţia propoziţională «*x* a scris *Waverley*» este echivalentă întotdeauna cu «*x este c*» *este adevărat*. În acest sens, putem spune «autorul lui *Waverley* există» şi putem spune «Scott este autorul lui *Waverley*», dar «Scott există» relevă o gramatică eronată" [6]. Analiza mai relevă, totodată, „că o expresie poate contribui la sensul unei fraze, fără a avea ea însăşi, luată izolat, un sens. O dovadă precisă a acestui fapt o găsim în teoria descripţiilor : dacă «autorul lui *Waverley*» ar însemna altceva decît «Scott», ar fi fals că «Scott este autorul lui *Waverley*» ; or, nu poate fi vorba despre aşa ceva. Dacă «autorul lui *Waverley*» ar însemna «Scott», «Scott este autorul lui *Waverley*» nu semnifică nici «Scott», nici altceva, adică «autorul lui *Waverley*» *nu semnifică nimic*. Ceea ce era de demonstrat" [7] — conchide Russell. Ca rezultat al analizei logice, propoziţia „autorul lui *Waverley* există" îşi dezvăluie structura logică, permiţîndu-ne să ne dăm seama de ce ne lasă într-o stare de perplexitate : pentru că forma gramaticală derutantă ascunde o propoziţie care, neavînd structura unei „propoziţii atomare", nu denotă „fapte" şi, ca atare, nu se referă la nimic din lumea actuală. Asemenea expresii — ca cele din exemplele menţionate — nu semnifică nimic prin ele însele, putînd cel mult să dobîndească

sens în contextul unor fraze, atunci cînd joacă rolul unor „paranteze" între propoziții atomare apte, prin subiectul lor logic, să descrie *fapte*.

Într-o asemenea viziune, „atomismul logic" ne apare ca suport ontologic al „teoriei descripției". Sînt incontestabile contribuțiile, de excepțională însemnătate, ale lui B. Russell, în domeniul logicii. Dar, dincolo de ele și independent de valoarea lor, apare evident că poate fi pusă în discuție o supoziție ontologică („metafizică") subiacentă. Lumea este concepută ca un conglomerat de fapte individuale, lipsite de determinații generale obiective. Structura logică a „propozițiilor atomare" sau a celor „moleculare" (formate din cele „atomare", cu ajutorul operatorilor logici) permite cunoașterea acestei presupuse „structuri atomare" a lumii. Dezvăluirea apartenenței unui enunț la tipul de „propoziții atomare" se obține prin traducerea propozițiilor limbii naturale în limbajul logic ideal din *Principia...*, izomorf cu structura lumii reale. Prin exercitarea funcției sale de „analiză logică", filozofia este chemată — în concepția lui Russell — să efectueze o asemenea „traducere", în urma căreia ea ar putea dovedi că o propoziție denotă un „fapt" numai dacă în limbajul ideal își probează forma logică „subiect-predicat". Într-un asemenea caz, fiecare termen-subiect desemnează un obiect actual al lumii și fiecare predicat o caracteristică (însușire) a acestuia ; dimpotrivă, dacă o propoziție nu este de forma logică „subiect-predicat", înseamnă că subiectul ei gramatical nu se referă la nimic.

Se poate afirma — împreună cu filozoful marxist american David H. De Grood — că Bertrand Russell „a inaugurat tradiția unei gîndiri analitice pentru care clarificarea conceptelor de bază și a propozițiilor este o condiție necesară filozofiei, dar care riscă să-l depărteze pe filozof de terminus-ul analizei, adică de angajarea sa în problemele politice, economice, morale, religioase", cu precizarea că totuși „Russell nu s-a restrîns numai la analiză și nici

nu i-a impus asemenea restricţii artificiale ca pozitiviştii logici, făcînd incursiuni periodice în «metafizică»" [8]. Drumul spre o posibilă autonomizare a procedurii analitice era însă deschis.

Cea mai influentă versiune a „atomismului logic", de o incontestabilă originalitate, a fost elaborată de Ludwig Wittgenstein în *Tractatus logico-philosophicus*, publicat în 1922.

În prefaţa elogioasă a acestei cărţi, B. Russell sublinia că Wittgenstein postulează schematica logică din *Principia*... drept limbaj logic ideal, „posedînd reguli de sintaxă care să prevină nonsensul şi simboluri simple care au întotdeauna o semnificaţie unică, determinată", ceea ce oferă cadrul propice efectuării analizei oricărui alt limbaj, în virtutea faptului că „funcţia unui limbaj este de a avea o semnificaţie şi el nu îşi îndeplineşte această funcţie decît pe măsura apropierii de limbajul ideal pe care îl postulăm" [9]. Sprijinindu-se pe principiul extensionalităţii (conform căruia întreaga cunoaştere este abordată în termeni de „construcţie logică", iar legăturile logice dintre propoziţii sînt considerate exclusiv ca legături bazate pe funcţia de adevăr a „propoziţiilor atomare"), Wittgenstein demonstrează că propoziţiile logice (şi, prin extensie, cele matematice) au un statut cu totul aparte : acela al unor „propoziţii tautologice" [10]. Termenul „tautologice", prin care se desemnează un atribut logic al enunţurilor sistemelor axiomatizate, nu are sens peiorativ sau devalorizant, ci sens riguros ştiinţific şi precizant : propoziţiile moleculare „tautologice" — compuse din cele atomare cu ajutorul operatorilor logici — nu sînt adevărate sau false prin prisma adevărului (falsului) propoziţiilor atomare din care sînt construite, ci exclusiv în virtutea *formei* lor, a proprietăţilor specifice conferite conectivilor logici care intervin în fiecare caz în parte. Făcînd apel la principiul atomicităţii (conform căruia la baza cunoaşterii se află „propoziţii atomare", independente logic între

cle — în sensul că nici una nu implică o alta și nici nu este în contradicție cu ea) —, Wittgenstein plasează „propozițiile atomare", din care nimic nu poate fi dedus, la limita analizei logice, conferindu-le o structură izomorfă cu „stările de fapt", astfel încît „lumea ar fi în întregime descrisă cînd toate faptele atomare sînt cunoscute" [11]. Din această perspectivă, *Tractatus logico-philosophicus* dezvoltă o versiune sui-generis a atomismului logic, denumită „Picture Theory", ceea ce s-ar putea traduce prin „teoria imaginii (tabloului)".

Wittgenstein afirmă că „noi ne facem imagini (tablouri) ale faptelor", iar „imaginea este un model al realității" [12], existînd o echivalență între structura propozițiilor limbajului ideal și structura faptelor descrise. Structura lumii devine un fel de proiecție matematică a structurii limbajului formal al logicii matematice, pe baza ideii de izomorfism. Unor limbaje diferite le-ar corespunde proiecții diferite, tot așa cum o figură geometrică poate fi proiectată în mai multe feluri, dar proprietățile originale ale figurii proiectate rămîn neschimbate, independent de procedura utilizată. Tocmai aceste proprietăți proiective — conform teoriei lui Wittgenstein — le au în comun propoziția și faptul atunci cînd propoziția afirmă un fapt; de aceea „ne facem un tablou al faptelor". Limbajul ideal ar constitui o imagine a unei porțiuni a lumii, prezentînd analogie cu o hartă. Tot așa cum, vrînd să știm dacă orașul A este situat în Scoția, la nord de orașul B, putem apela la o hartă, în virtutea echivalenței „structurii categoriale" a elementelor ei componente cu structura terenului descris, limbajul ideal ne oferă un tablou al realității — unde pentru fiecare *subiect logic* în limbaj există în realitate o entitate corespunzătoare, pentru fiecare *predicat* o însușire corespunzătoare și pentru fiecare *relație* între elementele tabloului raporturi corespunzătoare. Tabloul pe care îl înfățișează limbajul ideal, cuprinzînd doar cuvinte, este

„izomorf" cu faptul reprezentat, altfel spus, prezintă analogii structurale cu originalul, dar nu este absolut identic cu acesta, fiind prin excelență un „tablou logic", iar tabloul logic al unui fapt — precizează Wittgenstein — este un „obiect de gîndire" („Gedanke"). Totodată, tabloul poate să corespundă sau să nu corespundă faptului (fiind adevărat sau fals), dar, în ambele cazuri, condiția pentru a fi un „tablou", pentru a putea afirma un anumit fapt și a face decidabil adevărul, este de a exista „o relație internă de reprezentare între limbaj și lume" (4.014) de a exista ceva comun între structura propoziției și structura faptului. Pentru a desemna acest „ceva comun", și anume categoria elementelor (obiecte, însușiri, relații) echivalente în „imagine" și în „fapt", Wittgenstein introduce conceptul de „structură categorială". Tocmai *structura categorială* a unei propoziții îi permite acesteia să fie o „imagine" a faptului, „dar această structură nu poate fi ea însăși exprimată *în* cuvinte, deoarece este o structură *de* cuvinte, la fel ca și faptele la care ele se referă" [13]. Cu această remarcă, ajungem la o teză pe care B. Russell o consideră a fi „poate teza fundamentală a teoriei lui Wittgenstein: ceea ce este comun propoziției și faptului (structura categorială — *n.n.*) nu poate să fie, la rîndul său, *spus* într-un limbaj" [14]. Această „structură categorială" (sau „formă logică") ar putea — conform terminologiei lui Wittgenstein — să fie doar *arătată*, dar nu putem *spune* nimic despre ea [15]. O propoziție este incapabilă să spună ceva despre ceea ce ea trebuie să aibă în comun cu realitatea pentru a o putea reprezenta, întrucît „pentru a putea reprezenta forma logică ar trebui ca noi să putem să ne situăm în afara logicii, adică în afara lumii" (4.12).

Distincția între *a spune* și *a arăta* constituie pivotul teoretic al noii concepții pe care Wittgenstein o propune cu privire la statutul filozofiei. Considerînd că propozițiile filozofice (îndeosebi cele care vizează probleme ontologice sau etice)

nu se referă direct la fapte, ci la modul de a vorbi despre ele, la „structura lor categorială", la ceea ce „faptul şi imaginea sa au comun", autorul *Tractatus*-ului afirmă că tot ce este propriu-zis filozofic aparţine domeniului despre care nu poate fi *spus* nimic cu sens, domeniului care poate fi doar *arătat*. De unde ar rezulta că nimic corect nu poate fi exprimat în filozofie, că propoziţiile filozofice nu sînt nici adevărate nici false, ci „lipsite de sens", deoarece pretind să spună ceea ce poate fi doar arătat. În virtutea acestui considerent, Wittgenstein propune un program de reformă a filozofiei, cerîndu-i să-şi reformuleze problematica, să-şi îndrepte atenţia nu spre natura lucrurilor, ci spre structura discursului nostru despre lucruri, spre modul în care ne raportăm — prin limbaj — la lume. El îi cere să abandoneze preocuparea vană de a elabora o concepţie generală despre lume şi de a îndeplini o imposibilă funcţie teoretică, pentru a-şi exercita funcţia sa specifică : clarificarea logică a limbajului. Filozofia ar trebui să renunţe la intenţia (proprie unei „teorii") de a ne spune ceva despre fapte, rezumîndu-se la a-şi arăta forma sa logică, utilizînd-o pentru a „clarifica" ceea ce se spune (cu alte cuvinte, reducîndu-se la o *„activitate"* prin care să delimiteze ceea ce *se spune* de ceea ce *se arată).* În acest fel, Wittgenstein ajunge să-şi formuleze sintetic mult-comentatele principii metafilozofice : „Filozofia nu este o teorie, ci o activitate. O operă filozofică constă esenţialmente din elucidări. Rezultatul filozofiei nu este de a furniza un număr de propoziţii filozofice, ci de a clarifica propoziţiile" (4.112).

Principiile menţionate — prin care filozofiei i se atribuie funcţia predilectă de „analiză logică a limbajului" — au fost reluate şi duse pînă la consecinţele extreme de către pozitivismul logic. O deosebire se menţine totuşi. Neopozitivismul va minimaliza şi trata cu dispreţ suveran problemele filozofice care la Wittgenstein îşi păstrează importanţa şi gravitatea lor, chiar

atunci cînd — prizonier al viziunii sale logiciste — le converteşte în probleme de ordin semantic. Prin textul wittgensteinian transpare o permanentă tensiune între exigenţele ortodoxe ale logicismului şi conştiinţa autenticităţii marilor probleme filozofice, care se va atenua şi, uneori, va dispărea total la neopozitivişti. Chiar dacă Wittgenstein consideră că tot ceea ce se poate *spune* se limitează la propoziţiile aparţinînd ştiinţelor naturii (4.11), el nu se grăbeşte să transforme o clasificare a nivelurilor de limbaj într-o ierarhizare valorică prin care să supraordoneze ştiinţa filozofiei, ci susţine doar că, în genere, „cuvîntul «filozofie» trebuie să semnifice ceva care este deasupra sau dedesubt, dar nu alături de ştiinţele naturii" (4.111). Mai mult decît atît. Partea finală a *Tractatus*-ului exprimă îngrijorarea unui filozof neresemnat cu excluderea marilor probleme ontologice tradiţionale. „Chiar dacă toate chestiunile ştiinţifice *posibile* dobîndesc un răspuns, noi simţim — scrie Wittgenstein — că problemele vieţii noastre nu sînt cîtuşi de puţin atinse. Desigur, nu mai rămîne apoi nici o chestiune ; şi tocmai acesta este răspunsul" (6.52). Deşi sînt socotite „lipsite de sens" şi nu li se conferă statutul unor probleme teoretice, problemele filozofice sînt considerate „profunde", cu importanţă practică pentru viaţa noastră. Este pilduitoare preocuparea lui Wittgenstein pentru surprinderea specificului propoziţiilor etice, ironizată şi abandonată ulterior de epigonii săi neopozitivişti. Dealtfel, unul din obiectivele demersului întreprins de Wittgenstein este de a rezolva o dificultate esenţială a eticii şi de a întemeia „raţionalitatea deplină a lumii valorilor" [16]. Demersul este îndreptat explicit împotriva autonomizării absolutizante a trăirilor umane de către filozofiile de tip „existenţialist", dar — implicit — este ostil şi viitoarei analize fizicalist-reducţioniste a propoziţiilor etice de către pozitivismul logic. Este drept că, datorită

postulatului logicist, Wittgenstein trece sfera valorilor pe sub furcile caudine ale schematicii logice din *Principia*... şi, în cele din urmă, elimină în mod eronat propoziţiile etice, dar o face (şi aceasta îl deosebeşte de neopozitivism!) nu pentru că le plasează *dincoace* de distincţia „adevăr-fals", ci *dincolo* de ea. Pentru Wittgenstein, „sensul vieţii" şi toate celelalte probleme ale eticii privesc „domeniul valorilor", situat la un rang mai înalt decît „domeniul faptelor" descrise în propoziţiile limbajului, iar „propoziţiile nu pot exprima *ceva mai înalt*" (6.42).

Partea finală a *Tractatus*-ului demonstrează extrem de clar că pentru Wittgenstein abandonarea totală a problematicii ontologice sau axiologice şi „distrugerea" metafizicii (situată dincolo de posibilităţile limbajului) nu constituie obiective dezirabile. Asemenea obiective ar contraveni însăşi preconizatei „metode a filozofiei". „Singura metodă justă a filozofiei — scrie Wittgenstein — ar fi, pe scurt, următoarea : a nu spune nimic decît ceea ce se poate spune, deci propoziţii ale ştiinţelor naturii — deci ceva care n-are nimic de-a face cu filozofia — şi apoi, de fiecare dată cînd cineva vrea să spună ceva de domeniul metafizic, să-i demonstrezi că n-a dat semnificaţie unor semne din propoziţii. Această metodă nu ar fi satisfăcătoare pentru celălalt — el n-ar avea sentimentul că îl învăţăm filozofia — dar ea ar fi singura riguros justă" (6.53). Într-o asemenea metodă, metafizica este considerată — cum se poate lesne constata — drept *termen de referinţă* permanent şi indispensabil. De aceea, nu cred că Wittgenstein poate fi în mod legitim invocat ca aliat al pozitivismului logic într-o cruciadă antimetafizică menită, în ultimă instanţă, să semneze un fel de condamnare la moarte a filozofiei, aşa cum au încercat s-o facă unii exponenţi ai „Şcolii de la Viena". Pînă şi ultima (a şaptea) propoziţie din *Tractatus* („Despre ceea ce nu putem spune trebuie să tăcem") nu este un îndemn la „amuţirea" filo-

zofiei (cum a interpretat M. Schlick), ci la transferarea funcţiei sale de la „a spune" spre „a clarifica", purtînd totodată însemnele unui mesaj care clatină aroganta suficienţă neopozitivistă.

Fără îndoială însă că viziunea wittgensteiniană asupra specificului filozofiei rămîne, în ansamblul ei, tributară ontologiei idealiste subiacente (care îşi ia ca punct de plecare structura logică a cunoaşterii) şi transcendentalismului lingvistic (conform căruia adoptarea unui limbaj implică o structură categorială despre care nici o propoziţie nu poate spune ceva cu sens). Prin logicismul său, prin contestarea propoziţiilor sintetice *a priori* (ca fiind „lipsite de sens") şi, mai ales, prin considerarea filozofiei ca „o activitate", a cărei funcţie se rezumă la „analiza logică", Wittgenstein a deschis un drum pozitivismului logic, dar nu poate fi invocat de cei care au transformat drumul într-o cărare şi au orientat demersul filozofic în aşa fel încît să nu mai ducă nicăieri. După cum nu trebuie neglijat nici faptul că însuşi Wittgenstein, după ce a trasat un asemenea drum, nu l-a mai parcurs, ajungînd în următoarea sa lucrare *(Investigaţii filozofice)* să se dezică de logicismul din *Tractatus*.

În ansamblu, se poate aprecia că, în ipostaza „atomismului logic", filozofia este considerată ca o activitate spirituală genuină, ireductibilă, îndeplinind alte rosturi decît ştiinţa, în sensul că prin ea nu cunoaştem fapte noi, dar totuşi putem cunoaşte ceva : fie structura lumii, constituită dintr-un set de „fapte atomare" (B. Russell), fie semnificaţia propoziţiilor care *spun* ceva, delimitate de cele care pot doar *să-şi arate* „structura lor categorială" (L. Wittgenstein). Funcţia predominantă şi specifică a filozofiei este considerată *„analiza logică"* a limbajului, iar aceasta constă în traducerea propoziţiilor limbii naturale într-un limbaj ideal, apt să le releve *forma logică*, clarificîndu-le semnificaţia şi eliminînd perplexităţile. O ase-

menea „analiză" formalizantă, deşi restrînge considerabil vocaţia filozofiei, nu rupe încă total cu tradiţia construcţiilor ontologice (ci îşi edifică — aşa cum am putut constata — o ontologie subiacentă) şi nici nu exclude total posibilitatea unei cunoaşteri filozofice (deşi îi pune restricţii ce se vor dovedi paralizante). Cum era şi firesc, un asemenea mod de a înţelege specificul filozofiei şi al practicii filozofice n-a răspuns aşteptărilor. Chiar promotorii săi l-au părăsit, îndreptîndu-se spre o poziţie „realistă" (B. Russell) sau spre un nou tip de analiză, neformalizantă, înscrisă în prelungirea sugestiilor lui G. E. Moore (L. Wittgenstein). În acest context, în deceniul al treilea al secolului nostru, „cercul de la Viena" (M. Schlick, H. Hahn, R. Carnap etc.), preluînd un anumit filon al „atomismului logic", iniţiază noua orientare a „pozitivismului logic", care, schimbînd caracterul „analizei" (centrînd-o exclusiv pe clarificarea limbajului ştiinţei), îi conferă un caracter eminamente reducţionist (excluzînd total problematica ontologică tradiţională) şi o erijează la rangul de unică funcţie a filozofiei. Se conturează astfel a doua ipostază a filozofiei analitice.

3. Pozitivismul logic

Hans Hahn mărturiseşte că noul tip de „analiză" iniţiat de pozitivismul logic a fost inspirat de o remarcă a lui Wittgenstein. Este vorba despre considerarea filozofiei nu ca o *teorie*, ci ca o *activitate*, îndeplinind o funcţie de clarificare (elucidare) logică a limbajului. Deosebirea faţă de vechiul tip de „analiză" transpare atunci cînd se pune întrebarea : în ce constă o asemenea activitate ? Răspunsul propus de exponenţii pozitivismului logic, cu fireşti variaţii individuale, este — în linii mari — următorul: în analiza logică, sintactică şi semantică, a noţiunilor şi a problemelor (în care respectivele noţiuni figurează), luînd drept cadru de

referință structura semiotică a limbajului științei în general, a limbajului fizicii (cu rol privilegiat în proiectul „cercului de la Viena" de „unificare a științei") în special.

Manifestul „cercului de la Viena", elaborat în 1929 de Otto Neurath, Hans Hahn și Rudolf Carnap, declară programatic : „Clarificarea problemelor filozofice tradiționale ne conduce, pe de o parte, la demascarea lor ca pseudo-probleme, pe de altă parte, la transformarea lor în probleme empirice, supuse astfel judecății științelor experimentale. Sarcina activității filozofice rezidă în această clarificare a problemelor și asertiunilor, nu în propunerea unor enunțuri «filozofice» speciale, iar metoda clarificării este cea a *analizei logice*" [17].

O asemenea analiză logică formalizantă are dublă viză : negativă (eliminarea pseudoconceptelor și pseudoproblemelor) și pozitivă (construirea unui nou tip de probleme, apte să conducă la clarificarea logică a conceptelor, propozițiilor și metodelor științei). Analiza logică preconizată apelează de această dată nu la o *traducere* într-un limbaj ideal, ci la o *reducere* [18] a tuturor propozițiilor în limbajul empiric, considerat apt a oferi criterii riguroase pentru delimitarea propozițiilor „cu sens" de cele „lipsite de sens". Iar propozițiile care privesc raportul între existență și esență, materie și conștiință, necesitate și libertate, ca dealtfel oricare alte propoziții filozofice, pentru simplul fapt că nu răspund exigențelor logic-formale sau criteriilor de verificare empirică ale propozițiilor științei, sînt calificate concomitent drept „metafizice" și „lipsite de sens". Consecința de ultimă instanță a acestui nou mod de a practica filozofia o reprezintă eliminarea tuturor problemelor filozofice tradiționale din sfera cunoașterii umane. „Axul" unei asemenea analize reducționiste îl constituie o teorie a semnificației, implicînd un mult-comentat criteriu de semnificație empi-

rică (denumit „principiul verificării"), o minuțios elaborată concepție asupra raportului între „limbajul teoretic" și cel „de observație", precum și o reformulare a distincției „analitic-sintetic" [19]. Ne vom opri — în continuare — doar asupra acestei din urmă distincții, care ne poate ajuta să înțelegem mai bine cum a fost posibil să apară o filozofie atît de bizară. Spun „bizară", pentru că fiind ea însăși filozofie, este totuși ceea ce am putea numi... o *filozofie a renunțării la filozofie.*

In viziunea pozitivismului logic, așa cum ea apare într-o lucrare fundamentală a lui R. Carnap din 1934, vechea distincție kantiană între propozițiile „analitice" și „sintetice" este reformulată astfel încît propozițiile filozofice — cărora autorul *Criticii rațiunii pure* le conferise statutul unor „propoziții sintetice *a priori*" — apar plasate în clasa celor „lipsite de sens". Propozițiile „cu sens" (singurele care pot fi adevărate sau false) sînt considerate numai acelea care se înscriu în alternativa oferită de exemplele „Toți soții sînt căsătoriți" și „Toți brazii sînt verzi". Primul exemplu se referă la propoziții al căror adevăr decurge din însuși înțelesul cuvintelor ; altfel spus, adevărul lor nu urmează a fi stabilit prin raportarea la experiență, deoarece el se întemeiază pe convenții unanim acceptate ale sistemului lingvistic. Cum subliniază ulterior K. Popper, experiența nu le poate confirma („nu sînt verificabile") și nici infirma („nu sînt falsificabile"), ele neavînd un conținut factual, fiind adevărate prin *forma* lor logică. Este de neconceput vreo împrejurare în care cineva să fie „soț" și „necăsătorit", întrucît a fi căsătorit este tocmai înțelesul cuvîntului „soț", iar propoziția propusă drept exemplu este tautologică. Ea este similară oricăror propoziții ale logicii sau ale matematicii, care nu spun nimic despre realitate, ci intervin în transformarea enunțurilor cu un conținut factual, cum ar fi, de pildă : $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$. Asemenea propoziții, verificabile sau

falsificabile fără investigaţie empirică, sînt denumite *„analitice"*. Al doilea exemplu se referă la propoziţii cu un conţinut factual. Chiar dacă propoziţia „Toţi brazii sînt verzi" este adevărată pentru fiecare în parte dintre brazii pe care i-am observat, ne putem imagina şi un brad cu o altă culoare, formulînd propoziţia „Acest brad este galben" ; pentru a stabili însă că o asemenea aserţiune despre realitate are efectiv un conţinut informaţional şi este adevărată, trebuie să apelăm la o verificare empirică a existenţei unui obiect cu menţionata însuşire cromatică în realitate.

Dacă din adevărul propoziţiei analitice „Toţi giganţii sînt uriaşi" nu putem infera că ceea ce ea denotă există efectiv în realitate („giganţii"), propoziţiile din a doua categorie — similare celor utilizate în fizică şi în celelalte ştiinţe experimentale — sînt aserţiuni despre fapte şi, ca atare, reclamă o investigare empirică pentru confirmarea sau infirmarea adevărului lor. Asemenea propoziţii, verificabile sau, cel puţin, falsificabile prin investigaţie empirică, sînt denumite *„sintetice"*. Pentru a distinge propoziţiile sintetice cu un conţinut informaţional de „pseudopropoziţiile" filozofiei, Schlick, Carnap, Ayer — şi, în formulări diferite, aproape toţi exponenţii marcanţi ai pozitivismului logic — au propus reguli de corespondenţă între limbajul teoretic şi cel de observaţie, concretizate în anumite „criterii de semnificaţie empirică", printre care cel mai relevant este aşanumitul „principiu al verificării".

O formulare rigidă a acestui principiu sună în felul următor : „o propoziţie va fi factuală (sintetică) cu sens pentru o anume persoană dacă şi numai dacă ea ştie cum să verifice propoziţia pe care îşi propune s-o exprime, deci dacă ştie ce observaţii o pot conduce, în condiţii determinate, pentru a o accepta ca adevărată sau a o respinge ca falsă" [20]. Carnap şi Reichenbach au introdus nuanţări potrivit cărora o propoziţie sintetică are sens chiar dacă nu este

verificată efectiv, dar este în principiu verificabilă empiric. În această accepțiune, o propoziție de genul „sînt ființe vii pe planeta Venus" are sens, deoarece este verificabilă potențial în condiții de observație precizate, pe cînd propoziția „materia determină conștiința" apare ca... lipsită de sens, deoarece nu este verificabilă măcar în principiu, de unde se trage concluzia că ar fi privată de orice semnificație cognitivă. Deși, în continuare, i s-au adus mereu alte corecturi și nuanțări (prin apelul la așa-numitele „propoziții protocolare", prin invocarea „principiului toleranței" în imposibila încercare de cuplare a empirismului cu un convenționalism logicist, sau prin subtila distincție carnapiană între exigența de confirmabilitate și aceea, mai strictă, de „controlabilitate"), principiul verificării semnificației propozițiilor sintetice rămîne — așa cum subliniază Th. Kuhn și P. Feyerabend — punctul nevralgic al pozitivismului logic, deoarece chiar el nu poate satisface exigențele pozitiviste de a fi formulat printr-o propoziție „cu sens". Pentru a putea dobîndi atributul adevărului, menționatul principiu ar trebui sau să fie formulat printr-o propoziție analitică (devenind, pur și simplu, absurd) sau printr-o propoziție sintetică (cum se și întîmplă, dealtfel, dar, în acest caz, propoziția de observație care descrie testul verificării reclamă ea însăși o verificare empirică, declanșînd un „carusel" al unor noi și noi verificări cărora cu greu li se mai întrevede un termen-limită). Mai mult decît atît. „Principiul verificării", chiar în cele mai suple și nuanțate formulări, stabilește un incorect raport de dependență a sensului unei propoziții de condițiile de adevăr, identificînd planul semnificației cu cel al adevărului unei propoziții. În cele din urmă, pe baza dihotomiei rigide și a fragilului principiu de verificare — care constituie tot mai mult obiectul unor severe critici și încercări de „depășire" a pozitivismului chiar din interiorul filozofiei analitice, cum este aceea

a lui W. van O. Quine — se ajunge la propunerea unui criteriu impropriu de delimitare a propozițiilor „cu sens".

După Schlick, pînă și propozițiile care exprimă legile teoretice (generale) ale științelor, pentru că nu cuprind afirmații despre fapte individuale, verificabile empiric în mod nemijlocit, ci „reguli" de construire a enunțurilor care descriu (sau prezic) cazuri individuale ale fenomenelor empirice, sînt plasate în zona prohibită a propozițiilor „lipsite de sens". Cu atît mai mult propozițiile filozofice, fie că privesc problematica ontologică („Universul este necreat și indestructibil"), cea gnoseologică („Există o interrelație dialectică între subiectul epistemic și obiectul epistemic") sau axiologică („Fericirea este una din valorile umane"), sînt considerate în ansamblul lor, fără nici o excepție, drept propoziții „lipsite de sens", care prin ele însele nu pot fi adevărate sau false. Analiza logică — sintactică și semantică — a acestor propoziții, ar surprinde că ele nu sînt nici *analitice* (logice, formale), nici propoziții *sintetice* (empirice, factuale) apte să treacă testul unei verificări empirice nemijlocite ; ca atare — conchide R. Carnap —, toate propozițiile filozofice („metafizice") se cer eliminate dintr-un limbaj care se vrea riguros întrucît sînt „lipsite de sens". Ele ar putea avea o semnificație emoțională sau motivațională, exprimînd un „fior poetic", o „sete de absolut", dar ar fi private de orice semnificație cognitivă. Pentru a dovedi că „filozofia este pătrunsă de pseudoconcepte și pseudoprobleme" [21], R. Carnap ia ca exemplu, printre altele, tocmai „problema raportului între materie și conștiință", cea pe care marxismul o consideră „problema fundamentală a filozofiei". El susține că opoziția dintre „materialism" (în terminologia sa : „realism") și „idealism" nu privește enunțuri rivale, cu un conținut cognitiv diferit, între care să putem decide asupra adevărului lor, deoarece ele exprimă doar o alternativă între modalități de a vorbi

(spunînd sau „materia determină spiritul" sau „spiritul determină materia"). Ca atare, interpretînd tezele filozofice amintite drept afirmații privitoare la ceva ce există realmente, problema fundamentală a filozofiei — și corolarul ei : alternativa „materialism-idealism" — devin „lipsite de sens".

Încercînd să exprime în mod plastic acest punct de vedere, R. Carnap imagina într-o lucrare de tinerețe doi geografi [22] — unul materialist și altul idealist — care întreprind împreună o expediție în Africa pentru cercetarea unui munte și reprezentarea lui corespunzătoare pe hartă. În pofida opiniilor lor filozofice divergente — afirmă Carnap — cei doi geografi vor ajunge lesne la un acord în determinarea locului unde muntele să fie proiectat pe hartă, în stabilirea înălțimii, formei și a celorlalte caracteristici ale sale. Chiar dacă ar apărea o controversă cu privire la unele caracteristici individuale ale muntelui, propozițiile adevărate pot fi disociate prin apel la calcul matematic sau prin verificare empirică. Atunci însă cînd, după ce s-au întors acasă cu o hartă asupra căreia au căzut total de acord, unul dintre geografi va susține că muntele este o realitate obiectivă, iar celălalt că muntele are o existență dependentă de subiectul cunoscător, controversa lor ar dobîndi o coloratură cu totul diferită de cele anterioare. Cine are, în acest caz, dreptate — se întreabă Carnap ? Și răspunsul pe care îl dă, tipic pentru orientarea neopozitivistă, este următorul : nici unul, nici celălalt, întrucît abordează o problemă care depășește experiența senzorială, care nu poate fi decisă în termenii adevărului și falsului și, ca atare, nimeni n-ar fi în măsură să dovedească justețea interpretării propuse. Pe baza unui eșafodaj de raționamente construite în prelungirea acestui exemplu, Carnap ajunge să declare problema filozofică în litigiu — ca dealtfel oricare alta din aceeași familie spirituală — drept „pseudoproblemă".

Desigur, identificarea pseudoproblemelor constituie și ea o problemă filozofică. Nu este însă greu de remarcat — fie și pe baza acestei prezentări sumare — că punctul de vedere al empirismului logic, denunțînd problemele filozofice tradiționale ca „lipsite de sens" și reclamînd eliminarea lor, se sprijină pe cel puțin trei presupuneri eronate. *Prima :* cunoașterea umană ar avea drept paradigmă genul de cunoaștere din științele naturii (îndeosebi din fizică) și, întrucît filozofia nu se supune rigorilor acestui model... ea ar fi noncunoaștere. Se ajunge astfel la o falsă identificare a cunoașterii (care poate fi științifică, filozofică, artistică) cu știința. *A doua :* problema fundamentală a filozofiei ar putea fi evitată. O asemenea supoziție se dovedește iluzorie, deoarece pentru a o justifica pozitivismul logic apelează în argumentare, în mod implicit, la una din rezolvările posibile, care — așa cum reiese chiar din exemplul propus de Carnap — este idealist-subiectivă (problema izvorului senzațiilor fiind calificată „fără sens" întrucît depășește experiența noastră senzorială, considerată implicit ca singurul punct de plecare în analiză) și agnostică (întrucît refuză *de plano* să acorde valoare cognitivă abstracțiilor categoriale și exclude posibilitatea cunoașterii de a trece dincolo de frontierele faptelor individuale, susceptibile de verificare directă). *A treia :* funcția filozofiei s-ar rezuma la analiza sintactică și semantică a limbajului, la clarificarea sensului propozițiilor (analitice sau sintetice) și la eliminarea celor lipsite de sens (unde sînt incluse, alături de metafore poetice, imperative etice și orice propoziții „metafizice" privitoare la univers ca totalitate). În acest fel, neopozitiviștii transformă „analiza logică" dintr-un instrument al cunoașterii filozofice într-un „scop în sine", riscînd, în ciuda frecventelor declarații de dragoste la adresa filozofiei, să ucidă ceea ce iubesc. Dealtfel, consecvenți cu manifestul „Cer-

cului de la Viena", „unii reprezentanți (ai pozitivismului logic — *n.n.)* nu mai vor să utilizeze deloc termenul «filozofie» pentru activitatea lor, astfel încît să sublinieze mai accentuat contrastul cu filozofia sistemelor metafizice"[23]. Atunci cînd H. Feigl afirmă că filozofia ar fi boala pentru care pozitivismul logic oferă cura, el comite o gravă confuzie. În același limbaj metaforic utilizat de Feigl am putea spune că filozofia poate fi cel mult „bolnavul", în măsura în care ea suferă de „boala" numită „speculativism steril, metafizic". Tratamentul aplicat de neopozitivism nu este curativ, ci mutilant, deoarece — dacă ne este permisă licența lingvistică — își propune să extermine nu numai „virusul" bolii, ci și bolnavul.

Remarca anterioară, exprimată dealtfel într-un limbaj metaforic, se cere a fi luată în considerație *cum grano salis.* Nu este greu de sesizat că empirismul logic (sau, mai precis, filozofia analitică *formală)* a fost abordat în prezenta lucrare exclusiv din unghiul de vedere al programului său metafilozofic. Urmărirea unui alt obiectiv ar fi presupus, însă, evidențierea impactului favorizant al orientării demersului filozofic asupra limbajului științei, a unității și interdisciplinarității cunoașterii, pentru constituirea unor noi ramuri ale științei (logica matematică, semiotica, teoria informației etc.) și relevarea contribuțiilor originale — unele de valoare deosebită — aduse de R. Carnap și de alți exponenți ai săi în domeniul logicii, metodologiei și filozofiei științei. Mai mult decît atît. Chiar prin programul său metafilozofic, deși tributar unor condiții restrictive paralizante, empirismul logic a reprezentat o direcție de gîndire care, împreună cu marxismul (pe care Carnap și Neurath l-au apreciat pentru efortul de întemeiere rațională a filozofiei) a încercat să contracareze noul „val" de iraționalism filozofic, insistînd asupra clarității, rigorii logice și sistemicității în formularea ideilor, prin lucrări care au provocat reevaluări profunde în

„stilul" multor filozofii contemporane. Marcanți filozofi de orientare radical antipozitivistă (Mario Bunge, John Passmore etc.) acordă și o atare semnificație filozofiei analitice formale. Iată de ce — cum menționează cu sagacitate Ilie Pârvu — exigențele de logicitate și sistemicitate propuse de ea discursului filozofic pot fi corectate (prin neidentificarea logicității cu raționalitatea și refuzul extrapolării standardelor de obiectivitate ale cunoașterii științifice în cîmpul cunoașterii filozofice), dar nu pot fi abandonate fără a „plonja" în ambiguitate și iraționalism.

Riscul teoretic al programului metafilozofic al empirismului logic apare dincolo de asemenea exigențe, atunci cînd ne întrebăm : ce va mai rămîne, în fond, din filozofie, după supunerea ei la așa-numita „reconstrucție" pozitivist-logică ? Și după afirmația că „un răspuns adevărat este sau factual — adevărat sau analitic" [24], care contestă oricăror propoziții filozofice despre univers, despre cunoaștere și despre condiția umană posibilitatea de a fi adevărate ? Răspunsul pare a fi următorul : rămîne doar activitatea de clarificare a noțiunilor și întrebărilor prin „metoda analizei logice".

Este drept că această metodă, redusă inițial doar la analiza sintaxei logice a limbajului, a fost întregită ulterior de Carnap cu importante și viabile contribuții privitoare la analiza dimensiunii semantice și pragmatice a limbajului științei (inclusiv a părții teoretice a limbajului comun), dar afirmînd că „sarcina filozofiei este analiza semiotică (sintactică, semantică și pragmatică)", el nu uită să precizeze nici de această dată că „problemele filozofiei se referă nu la natura ultimă a existenței, ci la structura semiotică a limbajului științei" [25]. Este cunoscut, de asemenea, că „depășirile" interioare ale filozofiei analitice formale vizează uneori teze cardinale, cel puțin în cazul evoluției lui Carnap pînă la admiterea holismului și a ideii sinteticului *a priori*. Abandonînd punctul de vedere

din 1934, cînd preconiza efectuarea analizei în cadrul limbajului fizicii, Carnap a ajuns în ultima perioadă a activității sale la concluzia că limbajul ideal — apt să ofere cadrul pentru „analiza logică" și reconstrucția formalizantă a conceptelor, teoriilor și procedurilor metodologice din știință și filozofie — este doar un limbaj proiectat. Dar, în și prin asemenea revelatoare „depășiri", viziunea sa reducționistă asupra obiectului și metodei filozofiei se păstrează. Chiar deplasarea accentului de la implicațiile de ordin *negativ* ale „analizei logice" (eliminarea pseudoconceptelor și pseudoproblemelor) spre cele de ordin *pozitiv* (așa-numita „reconstrucție a ontologiei") exprimă refuzul de a acorda filozofiei prerogativele unei interpretări totalizatoare asupra raporturilor omului cu universul și cu civilizația făurită de el și, implicit, refuzul de a acorda semnificație cognitivă propozițiilor ontologice care afirmă existența obiectivă a lumii, împins dealtfel pînă la limită, prin denunțarea termenului de „ontologie" ca „inducător în eroare" [26].

Termenul „ontologie" nu induce însă în eroare dacă este atribuit concepției lui Aristotel, Spinoza, Hegel sau Marx. El devine realmente derutant atunci cînd ar fi aplicat tentativei lui Carnap de „reconstrucție formalizantă" a ontologiei. Încercarea prezintă un incontestabil interes ca o cercetare de semantică logică sau de logică a discursului filozofic, dar rezultatul ei nu este nicidecum „reconstrucția", ci eliminarea ontologiei, *stricto-sensu*, din registrul polimorf al cunoașterii umane.

Să-i dăm cuvîntul lui Carnap. „Trebuie — spune el — să facem o deosebire netă între chestiunile interne și cele externe, adică chestiunile filozofice despre existența sau realitatea sistemului total al noilor entități" [27]. Ca urmare a reducției analitice a teoriei generale a existenței la determinarea supozițiilor și implicațiilor ontologice ale limbajului științei, Carnap consideră că „angajarea ontologică" a

teoriilor științifice ar putea fi efectuată, pentru fiecare sistem semantic, prin două tipuri de întrebări privind existența entităților despre care vorbim, după cum vizează entități teoretice sau filozofice. Distincția este capitală ! Primul tip de întrebări („chestiunile interne") se referă doar la existența entităților teoretice „înăuntrul cadrului lingvistic". Aceste întrebări sînt formulate prin înseși expresiile respectivului sistem semantic, iar răspunsurile posibile pot fi enunțate fie apelînd la metode logice (dacă analiza se desfășoară într-un cadru lingvistic logic), fie la proceduri empirice (atunci cînd cadrul analizei este factual). Rezultatul „angajării ontologice" prin asemenea „chestiuni interne" l-ar constitui un concept de „realitate" așa cum el apare în întrebările privind existența unor anumite entități „înăuntrul cadrului lingvistic", adică un concept empiric, științific, lipsit de orice încărcătură metafizică. Al doilea tip de întrebări („chestiunile externe") se referă însă — spre deosebire de primul — la realitatea sistemului de entități în ansamblul său, vizînd existența sau inexistența obiectivă a unor obiecte și însușiri ale lor. Or, tocmai acest tip de întrebări ontologice, prin excelență filozofice, este considerat ca fiind lipsit de orice relevanță teoretică și prezentînd exclusiv un interes practic pentru o eventuală decizie privitoare la structura limbajului nostru. „Pretinsa propoziție despre realitatea sistemului de entități — scrie Carnap — este o pseudopropoziție lipsită de conținut cognitiv", adăugînd că analiticianul va acorda interes teoretic numai manierei în care vorbim despre entități și nu problemei existenței obiective a entităților. Aceasta din urmă „este o problemă de ordin practic și nu teoretic ; este problema dacă urmează să acceptăm sau nu noile forme lingvistice", iar „acceptarea nu poate fi considerată adevărată sau falsă, deoarece în genere ea nu constituie o aserțiune" [28].

Constatăm că reducţia analitică a ontologiei propusă de Carnap exprimă, prin delimitarea rigidă a chestiunilor „interne" (ştiinţifice, de ordin teoretic) de cele „externe" (filozofice, de ordin practic), constanta prejudecată pozitivistă a rupturii dintre ştiinţă şi filozofie. Teoriei existenţei (ontologiei) i se acordă semnificaţie cognitivă doar dacă ar înceta să fie ceea ce este : o *teorie* filozofică. „Cercetările logico-filozofice desfăşurate în spiritul filozofiei marxiste au pus în evidenţă presupoziţiile şi caracterul eronat al acestei interpretări a problemei existenţei. Problema acceptării limbajului în întregul său şi, prin aceasta, acceptarea ontologiei faţă de care el se angajează, este o problemă cognitivă" [29]. Neconsiderînd-o o problemă cognitivă, decidabilă în termeni de „adevărat" şi „fals", pozitivismul logic ajunge la concluzia că limbajul construcţiilor ontologice ale lui Aristotel, Spinoza, Kant sau Hegel nu semnifică nimic, ci doar „exprimă" diferite forme de sentimente asupra vieţii. Cel ce discută despre raportul „subiectivitate-obiectivitate", „necesitate-libertate" sau „fapte-valori" este etichetat de Carnap drept „metafizician" şi blamat pentru pretenţiile de construcţie teoretică. În această accepţiune peiorativă, „metafizicianul" ar fi — după Carnap — un „muzician fără har muzical" : *muzician*, pentru că elaborările sale nu aduc nimic nou cunoaşterii, ci exprimă doar un „sentiment al vieţii" ; *fără har muzical*, pentru că exprimarea reacţiilor afective este înceţoşată de aparenţa unei configuraţii teoretice, astfel încît „sentimentul armonios al vieţii pe care metafizicianul vrea să-l traducă într-un sistem monist se întîlneşte mai clar în muzica lui Mozart" [30].

În virtutea unei asemenea doctrine, orice tentativă a filozofiei de a ne spune ceva despre realitate va fi suspectată. Tipul de „analiză" propus de neopozitivism, considerînd logica formală drept tribunal suprem al semnificaţiei cognitive, ajunge inevitabil la concluzia că, în-

trucît propozițiile filozofice nu sînt nici de genul celor analitice, nici de genul celor sintetice susceptibile să reziste principiului verificării empirice, ele ar trebui denunțate și eliminate ca „lipsite de sens". Chiar din interiorul filozofiei analitice o asemenea teză a fost contestată. Printre altele, pentru faptul că nu poate fi demonstrată prin mijloacele logistice, cărora li se proclamă în mod dogmatic universalitatea.

Supunînd teza examenului „analitic", F. Weissmann este nevoit să constate cu stupoare: „teza că metafizica este un non-sens este ea însăși un non-sens" [31]. W. van O. Quine face un pas mai departe în respingerea criteriilor neopozitiviste de demarcație a „cunoașterii" de „metafizică", argumentînd că cele două dogme ale empirismului logic (dogma reducționismului și cea a existenței unei rupturi între analitic și sintetic) sînt de nesusținut, deoarece implică „supoziția că fiecare enunț, luat izolat față de partenerii lui, poate admite în general o confirmare sau o infirmare", deși „enunțurile noastre asupra lumii externe înfruntă tribunalul experienței sensibile nu în mod individual, ci numai ca o unitate corporativă" [32]. În interpretarea lui Quine, toate enunțurile pot avea o relație cu realitatea, pentru că — privită în ansamblul ei — cunoașterea umană are atît o componentă lingvistică, cît și o componentă factuală, propozițiile analitice și cele sintetice exprimînd cazuri-limită, cînd putem face abstracție de una sau alta din componente, fără a transforma însă o deosebire graduală într-o ruptură și fără a neglija „în ce impas a adus problema orice teorie explicită a confirmării empirice a unui enunț sintetic. Sugestia mea actuală — scrie Quine — este că e un non-sens și un izvor de numeroase non-sensuri să vorbim despre o componentă lingvistică și o componentă factuală a adevărului oricărui enunț individual" [33], întrucît numai în ansamblul ei, deci „luată colectiv", cunoașterea umană își re-

levă o dublă dependență de limbaj și de experiență, dar această dualitate nu poate fi trasată semnificativ pentru fiecare enunț al științei sau filozofiei luat în parte.

Atunci cînd Quine demonstrează că „este greșit să se vorbească despre conținutul empiric al unui enunț individual — în special dacă el este un enunț foarte îndepărtat de periferia experiențială a cîmpului"[34], el dă lovitura de grație programului „anti-metafizic" (în fond anti-filozofic!) al neopozitivismului. El surprinde inconsistența teoretică a oricărei încercări de a examina fiecare enunț individual, a denunțării lui ca lipsit de „conținut empiric" și a eliminării lui ca „lipsit de sens". Așa procedează, de pildă, Carnap cu propozițiile din lucrarea lui Heidegger *Ce este metafizica?*, supunîndu-le „analizei logice", rînd pe rînd, pentru a conchide că, deoarece nu se pot formula „propoziții de observație" prin intermediul cărora să fie testate empiric, ele nu sînt susceptibile de confirmare sau infirmare și se cer eliminate ca „lipsite de sens". Referindu-se la această tentativă, Blaga ne-a lăsat un comentariu subtil și profund. „Neopozitivismul — scrie Lucian Blaga — ajunge în toate cazurile la rezultatul derutant că propozițiile lui Heidegger ar fi pur și simplu lipsite de «sens». Dar să ni se dea voie să întrebăm : ce ar mai rămîne din toată cultura omenească dacă am încerca să supunem toate propozițiile rostite vreodată de spiritul omenesc, aceluiași examen neopozitivist ?... Avem de-a face aici cu o rizibilă supraevaluare a senzației ca fundament de mișcare a spiritului și cu o exaltată supraevaluare a regulilor logistice, ca singur justificat resort al proceselor spirituale. Fapt e că aplicarea consecventă a criteriilor neopozitiviste ar sfîrși printr-o golire totală a spiritului de creațiile de cultură... Invităm cititorii să facă o încercare de a aplica criteriile neopozitiviste asupra propozițiilor ce alcătuiesc o poezie, orice poezie care întîmplător le-ar satisface gustul. Cititorii s-ar

convinge degrabă că orice propoziție poetică e, după aceste criterii, lipsită de sens" [35].

Se poate constata că propozițiilor filozofice, supuse criteriilor reducționiste ale empirismului logic, li se conferă aceeași soartă ca și propozițiilor poetice : de a fi „lipsite de conținut cognitiv" și în afara oricărei distincții între adevăr și fals ; de a exprima exclusiv „stări emoționale" [36]. Opiniind că numai subordonarea la principiul verificării empirice și la regulile logistice ar fi în stare să garanteze conținutul cognitiv al judecăților, neopozitivismul epurează din filozofie toate judecățile de valoare, generînd o derutantă perplexitate în fața marilor probleme ale condiției umane [37]. Deconcertat de ireductibilitatea regnului valorilor la cel factual, neopozitivismul ne propune paralizanta „teorie emoțională" în axiologie, îmbrățișată cu entuziasm de Charles L. Stevenson sub forma alternativei : judecățile de valoare *sau* pot fi reduse prin „analiza logică" la judecăți factuale (dar atunci ele spun vag ceea ce judecățile factuale pot spune riguros și clar), *sau* sînt „lipsite de sens" *(exprimînd* o vagă stare emoțională). Modul de a pune problema seamănă cu dilema califului Omar în fața bibliotecii din Alexandria : „cărțile ei cuprind sau ceea ce este scris în Coran, sau ceea ce nu este scris în Coran ; într-un caz sînt inutile, în celălalt dăunătoare ; deci oricare din premise ar fi adevărată, concluzia este aceeași : le dau foc". Numai că rolul dogmelor Coranului îl joacă de această dată ceea ce Quine denumea „cele două dogme ale empirismului", iar rezultatul îl constituie nu eliminarea din sfera existenței a unui patrimoniu cultural, ci eliminarea din sfera cunoașterii a unui domeniu spiritual : filozofia. Cum remarca Blaga, într-o asemenea viziune „orice propoziție care nu poate fi exact coordonată unui conținut de senzații ar fi o propoziție fără de sens. Dar, după doctrina neopozitivistă, nu numai metafizica, ci și toată filozofia sînt alcătuite din atari propoziții fără sens și din pro-

bleme iluzorii. De unde concluzia că filozofiei nu i-ar mai rămîne decît actul de autoanulare. Cum neopozitivismul, el însuşi, fără să vrea, e un fel de filozofie, s-ar putea spune că neopozitivismul ambiţionează să fie actul de sinucidere al filozofiei" [38].

Observaţia, surprinzătoare desigur, este exactă. Atribuind filozofiei solitara funcţie a „analizei" şi concepînd-o — spre deosebire de Russell — ca o analiză de tip reducţionist, efectuată în cadrele limbajului ideal al ştiinţei şi cu procedurile logicii formale, pozitivismul logic ajunge, în cele din urmă, explicit sau implicit, să considere că „singura funcţie a filozofiei constă în efortul terapeutic de a vindeca filozofia de propriile dureri de cap provocate de punerea problemelor ontologice şi etice tradiţionale" [39]. H.H. Price înfăţişează spiritual modul cum prin pozitivismul logic „concepţia analitică asupra filozofiei a evoluat foarte natural într-o concepţie terapeutică asupra ei. Treaba filozofilor, se spune, este de a ne vindeca de confuzii sau dureri de cap, generate de limbaj. Dar constatăm că nimeni nu poate suferi de acest fel particular de dureri de cap, dacă nu este deja un filozof... Şi astfel sîntem martorii unui curios spectacol al filozofului profesionist, provocînd deliberat şi metodic durerile de cap, pe care apoi se va strădui să le trateze. Studentul petrece primul an al cursului de filozofie contractînd boala şi apoi al doilea pentru a fi vindecat de ea. Curios gen de terapie ! Dar dacă lucrurile nu s-ar petrece astfel, terapeutul nu ar avea pacienţi" [40]. Şi tot H.H. Price pune neopozitiviştilor — care reduc funcţia filozofiei la „clarificarea" sensului propoziţiilor — întrebarea decisivă : dacă filozofia este doar clarificare, mai poate ocupa ea locul central în formarea idealurilor umaniste de viaţă ? Răspunsul apare chiar în titlul studiului său : „Claritatea nu este de ajuns". Şi, odată cu aceasta, se pun noi întrebări. Nu cumva înlocuind analiza formalizantă şi re-

ducţionistă cu un alt tip de analiză s-ar putea totuşi conferi filozofiei o funcţie de cunoaştere ? Nu cumva se poate trece de la o abordare *negativă* a propoziţiilor filozofice la una *pozitivă*, de la eliminarea lor pentru că nu se reduc la tipul de probleme soluţionabile prin proceduri logico-matematice sau investigaţii emprice la cercetarea specificului lor, a sensului pe care-l dobîndesc în diverse contexte de viaţă ?

Punerea unor asemenea întrebări exprimă „graduala acumulare a dificultăţilor neopozitivismului în menţinerea purităţii originare a doctrinei filozofice", necesitatea de a scoate filozofia din „întemniţarea lingvistică", ceea ce, „combinat cu disoluţia fizică a grupării ca rezultat al războiului, a dus spre stingerea virtuală a pozitivismului logic ca o mişcare coerentă"[41].

Filozofia analitică a generat, curînd, o nouă variantă, cea care exercită cea mai mare influenţă în zilele noastre şi este cunoscută sub denumirea de „ordinary language philosophy". Asupra ei ne vom opri în cele ce urmează.

4. „Filozofia limbajului comun"

Chiar dacă ecourile tipului de analiză formalizantă şi reducţionistă, de factură neopozitivistă, se mai fac simţite, este indiscutabil că ipostaza realmente contemporană a şcolii analitice o constituie „filozofia limbajului comun", devenită dominantă în publicaţiile de specialitate şi în învăţămîntul filozofic din Anglia, S.U.A., Australia şi punîndu-şi pecetea asupra unui mod de a practica filozofia cu largi sufragii în mai toate ţările Europei occidentale. Într-un fel, această orientare se înscrie în prelungirea pozitivismului logic, prin preluarea ştafetei proiectului de reformă radicală a filozofiei. Dar preluarea proiectului izvorăşte dintr-o conştiinţă acută a faptului că drumurile neopozitivismului nu duc nicăieri şi este însoţită de o schimbare semnificativă a „traiectoriei" spirituale.

Exprimînd, din interiorul orientării analitice, *o reacție critică la adresa pozitivismului logic*, „filozofia limbajului comun" refuză să declare cele mai importante probleme filozofice „lipsite de sens", punînd întrebarea : de ce sînt ele, totuși, rezistente la orice interdicții doctrinale, de ce revin mereu și joacă un rol major în viața oamenilor ? Consecința imediată o constituie respingerea tipului de analiză formalizantă care a permis pozitivismului logic să reducă propozițiile cu „sens" la propozițiile omologate de un limbaj ideal, erijat în instanță supremă de legitimitate. Consecința următoare o reprezintă, în mod firesc, trecerea de la o analiză logic-formală la o analiză *neformală*, de la o filozofie a limbajului ideal la una a limbajului *comun*. În noua variantă, orientarea analitică întreprinde programul de reconstrucție filozofică abandonînd stînjenitoarea încredere cvasireligioasă în virtuțile limbajului științei ca instrument privilegiat de control și validare, pentru a apela direct la limbajul natural, pe care îl consideră ireductibil, ca atare inanalizabil prin modelele reducționiste ale limbajelor artificiale propuse de pozitivismul logic. Ea se bizuie pe capacitatea limbajului natural de a fi tot atît de corect ca și un limbaj logic artificial, prezentînd în plus triplul avantaj al infinitei expresivități, al putinței de a-și remedia deficiențele prin propriile mijloace și al „deschiderii" suple a analizei spre variatele contexte de viață care garantează punerea „cu sens" a problemelor filozofice.

Precursorul „filozofiei limbajului comun" este, neîndoielnic, G.E. Moore, prin critica făcută metafizicii în numele „simțului comun". Dar prima elaborare programatică a noului tip de analiză apare în cercetările și lecțiile lui L. Wittgenstein din deceniul al patrulea, cunoscute (grație manuscriselor publicate de G. E. M. Anscombe după moartea ilustrului filozof) sub denumirea *Investigații filozofice*. Amintind, prin autocriticismul constructiv, de poziția lui Platon din dialogul *Parmenide*, Wittgenstein apare convins că

intenţia sa de a construi un limbaj ideal perfect, care „să oglindească lumea ca o hartă", nu se poate realiza. El nu ezită să se dezică de ontologia subiacentă din *Tractatus*, căutînd — ca o alternativă la soluţia empirismului logic — un nou drum al „analizei" : ne-formalizant şi antireducţionist. Calea de clarificare a propoziţiilor filozofice nu mai este, pentru L. Wittgenstein din a doua perioadă a activităţii sale [42] , traducerea lor într-un limbaj logic artificial, ci descrierea modului în care termenii conceptuali utilizaţi în abordarea filozofică îşi dezvăluie semnificaţia în limbajul de toate zilele, înlăturînd astfel confuziile şi perplexităţile, limpezind înţelesul corect al cuvintelor în diverse contexte pragmatice de viaţă. Formulat lapidar, noul program al filozofiei analitice sună astfel : „trebuie să readucem cuvintele de la întrebuinţarea lor metafizică la întrebuinţarea lor comună" [43].

Referindu-se la cuvinte ca „existenţă", „obiect", „cunoaştere", „eu", „fericire", Wittgenstein atribuie filozofului rolul de a analiza în detaliu propoziţiile în care ele figurează, surprinzînd, prin însăşi utilizarea lor obişnuită de către vorbitori obişnuiţi, contextele în care apare semnificaţia filozofică. Descriind această semnificaţie, fără a-i căuta o fundare extrinsecă şi eliminînd dificultăţile datorate extensiei ei incorecte în alte contexte de viaţă, se întrevede o cale posibilă pentru a revigora inteligibilitatea logică a conceptelor originare. În acest travaliu analitic el apelează la procedura „jocurilor de limbaj" *(„language games")*, care consideră vorbirea unei limbi drept componentă a unei „forme de viaţă", ceea ce reclamă depăşirea considerentelor sintactice şi semantice prin cele de ordin pragmatic. Introducerea „punctului de vedere al vieţii" în analiza propoziţiilor filozofice, chiar dacă nu merge pînă la factorii de mediu socio-economic, marchează o trecere de la idealism la un naturalism sui-generis, cu accente relativiste, constatabile în teza wittgensteiniană despre „semnificaţia expresiilor", care le surprinde fluc-

tuanța prin funcționarea diferită a cuvintelor în contexte verbale și neverbale.

Faptul că unele probleme filozofice rămîn fără răspuns este explicat de L. Wittgenstein II nu printr-o presupusă „lipsă de sens", ci prin inabilitatea cutărui sau cutărui discurs filozofic de a opera cu concepte integrate în „contexte de viață" apte să ofere cadrul înțelesului cuvintelor, întotdeauna dependent de utilizarea lor. Afirmînd că semnificația unui termen decurge din folosirea lui, „Wittgenstein II" deplasează analiza „de la forma cuvîntului spre contextele verbale și de viață în care este utilizat". El se delimitează de întreaga tradiție analitică (incluzînd-o pe cea inițiată chiar de el în *Tractatus*, direcția neopozitivistă și chiar moștenirea teoretică a lui G.E. Moore), scriind : „Dacă ar trebui să spun care este principala greșeală făcută de filozofii (analiști) ai generației actuale, inclusiv Moore, aș spune că ea rezidă în faptul că atunci cînd se abordează problema limbajului, este luată în considerare forma cuvintelor și *nu* folosirea acestor forme" [44]. Se deschide astfel o nouă direcție a filozofiei analitice, avînd drept cadru de referință limbajul comun, privit nu ca un complex organizat de entități abstracte, ci ca făcînd parte din diverse activități umane (cum ar fi aceea de a scrie, a vorbi, a desfășura muncă productivă, a merge cu autobuzul, a te împrieteni etc.) și, ca atare, propunîndu-și să „analizeze" situațiile în care este folosit realmente un termen sau o expresie pentru a le degaja semnificația. Se poate afirma, fără exagerare, că Wittgenstein este răspunzător pentru faimoasa declarație de principiu care caracterizează activitatea filozofiei limbajului comun : „Nu căuta semnificația, cercetează folosirea" [45].

Noul tip de analiză conceptuală a găsit, încă din 1949, proba disponibilităților sale aplicative grație lucrării de excepție a lui Gilbert Ryle *Conceptul de spirit*. Rezultat al unei temeinice și minuțioase elaborări, al fructificării sugestiilor apărute în îndelungile convorbiri cu Wit-

tgenstein din deceniul al patrulea, această primă carte a lui Ryle, publicată de-abia în preajma împlinirii a 50 de ani, l-a situat pe autorul ei în postura celei mai influente personalități a filozofiei de limbă engleză de la mijlocul secolului.

Corespondența cu ideile din manuscrisele și însemnările lui Wittgenstein, care vor fi editate patru ani mai tîrziu, este — așa cum au remarcat J. L. Austin, P. F. Strawson, Max Black, N. Malcolm și alți exponenți notabili ai „filozofiei limbajului comun" — de-a dreptul uimitoare. Așa cum Wittgenstein II spune că problemele filozofice pot fi soluționate nu furnizînd noi informații, ci „aranjînd" într-un chip nou ceea ce întotdeauna știm în prealabil, Ryle își începe demersul scriind : „Argumentele filozofice care constituie această carte nu intenționează să sporească ceea ce știm despre spirit, ci să rectifice geografia logică a cunoașterii pe care noi deja o posedăm" [46].

În viziunea lui Ryle, abordarea conceptuală tradițională a problematicii spiritului este irelevantă sub raport teoretic, deoarece plătește un tribut greu „erorilor categoriale" *(category-mistakes)*. Asemenea erori categoriale ar izvorî din-tr-o falsă identificare a funcției gramaticale a cuvintelor cu funcția logică a conceptelor și din transferul unor concepte dincolo de domeniul lor referențial, avînd drept corolar o „geografie conceptuală" improprie abordării riguroase a unei probleme. Cazul tipic al unor asemenea erori categoriale l-ar constitui modul de utilizare a conceptelor de „spirit" și „corp" în concepția dualistă carteziană, care trasează o linie de demarcație netă între două presupuse „substanțe", prima jucînd rolul unei mașini („corpul") în care ar sălășlui cealaltă entitate, invizibilă, asemănătoare unei misterioase fantome care gîndește, simte, deliberează, crede, cunoaște („spiritul"). Caricaturizînd dualismul cartesian, Ryle îl consideră viciat de dogma „fantomei în ma-

șină" (*the Ghost in the Machine*). El își propune să corecteze „eroarea categorială" care a condus la hipostazierea și autonomizarea unei fantomatice entități spirituale private de orice suport material. Și, în consonanță cu tradiția analitică, nu s-a grăbit să dea un alt răspuns problemei formulate de Descartes privind natura gîndirii, ci și-a centrat demersul filozofic pe modul de formulare pertinentă a problemei.

Tipul de analiză conceptuală la care recurge Ryle se deosebește de cel neopozitivist prin cel puțin trei caracteristici. Prima : problemele filozofice dezbătute, izvorîte din așa-numitele „dezechilibre conceptuale" (J.L. Austin), apar ca „paradoxuri" sau „dileme" inerente tentativelor de a ordona și explica la nivel conceptual faptele cunoscute. A doua : în abordarea unor asemenea probleme, mijloacele logicii formale (privilegiate de pozitivismul logic) sînt înlocuite printr-o analiză *neformală*, care nu mai apelează la norme artificiale și la construirea unui limbaj ideal, ci acordă credit capacității limbajului natural de a se corecta și a-și remedia dificultățile. A treia : soluția pentru rezolvarea „dilemelor" este întrevăzută în observarea atentă a conceptelor *in actu*, aptă să decanteze — grație noii proceduri analitice neformale — „folosirea standard" a cuvintelor în contexte de acțiune favorizante (ceea ce Ryle denumește în lucrarea sa *Dileme*, din anul 1954, „cazurile paradigmatice"). Ca rezultat al aplicării unui asemenea tip de analiză conceptuală, „dilema" implicată în dogma „fantomei în mașină" este depășită prin surprinderea prejudecății limbajului comun care o susține (desemnînd eronat prin cuvîntul „gîndire" o *acțiune sui-generis* a unei neobservabile „fantome" ce ar sălășlui în „corp") și constituirea unei noi „geografii conceptuale" pentru înlăturarea „erorii categoriale" (desemnînd, prin același termen, o *„dispoziție de acțiune"* [47], adică o manieră de exercitare a capacităților cognitive cu manifestări observabile și deci analizabile fără apel la un presupus dualism „spirit-corp").

În pofida unor simplificări excesive și a clivajului între convingătoarea critică a prejudecăților dualiste și soluția propusă (care antrenează o nouă „dilemă" privitoare la utilizarea cuvîntului „dispoziție", cu riscul unei prejudecăți behavioriste), publicarea cărții lui Ryle *Conceptul de spirit* „a constituit — cum remarcă G.J. Warnock — unul din cele mai importante evenimente în filozofia postbelică" deoarece a marcat „una din primele și, prin aceasta, una din cele mai larg influente abordări într-un nou mod a unei vechi familii de probleme" [48]. În această carte reacția anti-pozitivistă față de vechea problematică a filozofiei analitice se conjugă cu trasarea liniamentelor generale ale unui *nou tip de analiză,* care va fi reluată în Anglia de P. F. Strawson, J.L. Austin, G.E.M. Anscombe și în S.U.A. de Max Black, Norman Malcolm, Alice Ambrose sau Morris Lazerowitz, devenind — în deceniul al șaptelea — „tendința dominantă în filozofia americană" [49].

Nici unul dintre exponenții „filozofiei limbajului comun" nu a prezentat sistematic noua procedură de analiză conceptuală, dar din multiplele ei aplicații apare posibilitatea de a *explicita* regulile *implicite* ale metodei. Ele par a fi următoarele :

A. Trecerea de la o analiză *reducționistă,* proprie pozitivismului logic, la o analiză *anti-reducționistă* (deci și anti-pozitivistă) care se caracterizează prin neutralitate logică [50], luînd — în punctul de plecare — distanța față de sensul logic al problemelor filozofice tradiționale.

Ca atare, problemelor considerate „metafizice" nu li se propun soluții (ceea ce ar însemna acceptarea lor), dar nici nu li se aplică criteriile logicist-reducționiste (ceea ce ar duce la respingerea lor ca „lipsite de sens"), plasîndu-se analiza exclusiv la nivelul instrumentației logice, noționale, cu ajutorul căreia sînt formulate problemele și efectuînd-o prin mijloacele informale ale limbajului comun. Intenția este aceea de a promova o nouă manieră de a filozofa, care sub-

stituie analizei prin mijloacele logicii formalizanie a unor probleme „metafizice", „analiza prin mijloace *extra-logice* a noțiunilor logice utilizate în demersul filozofic"[51]. O asemenea analiză informală a noțiunilor cu ajutorul cărora sînt formulate problemele „metafizice" urmărește *nu* scopul *negativ* al eliminării problemelor, *ci* scopul *pozitiv* al reformulării lor în termeni conceptuali apți să facă enunțurile filozofice susceptibile de o demonstrare și verificare analoagă aceleia din orice domeniu al cunoașterii științifice.

B. Constituirea — pe această cale — a unui *nou tip de probleme filozofice*. Se renunță total la „problemele filozofice de ordinul I" (cu privire la „cum este universul?", „care sînt raporturile omului cu universul și cu civilizația făurită de el?", „ce trebuie să facem pentru a ne adapta unei lumi în schimbare și a genera totodată schimbări novatoare?") în favoarea „problemelor filozofice de ordinul II" (cu privire la „înțelesul noțiunilor din întrebările formulate", la „ce spun filozofii"). Definirea specificului filozofiei prin metodă are astfel, drept consecință, acceptarea capacității filozofiei de a furniza o *cunoaștere* (contestată de pozitivismul logic !), cu precizarea că ea este posibilă numai dacă vizează un *nou obiect* : „faptele conceptuale". Abandonînd „cunoașterea lumii", filozofia analitică își propune acum drept *funcție* exclusivă examenul prealabil, cu mijloace informale, al noțiunilor utilizate în demersul filozofic, oferind promisiunea unei cunoașteri a „faptelor conceptuale".

C. Sprijinirea tentativei de cunoaștere a „faptelor conceptuale" pe o *supoziție* privitoare la dualitatea sensului tuturor noțiunilor utilizate în dezbaterea problemelor „metafizice" tradiționale : un sens în limbajul comun (relativ, natural, universal) și altul în limbajul filozofic (absolut, artificial, specializat). Analiza, din această perspectivă, a noțiunilor utilizate în demersul ontologiei sau al eticii

transformă supoziția inițială într-o *constatare de fapt.* Astfel, termenul de „existență" își dezvăluie două sensuri diferite, atașîndu-i-se două noțiuni distincte : cea uzuală (în expresii care privesc „existența unei case" sau „existența unui număr natural între 4 și 6") și conceptul ontologiei (în expresii de genul „există Existența mai curînd decît nimicul" sau „categoria de materie desemnează existența obiectivă"). La fel, termenul de „bine" are un alt sens în limbajul comun (cînd formulăm imperative ipotetice sau spunem „X a jucat bine partida de tenis") și în limbajul eticii (cînd Kant formulează imperativul categoric sau spunem „X s-a comportat bine").

Demersul analitic propus va urmări consecvent confruntarea celor două noțiuni rataşate unui termen, acordînd importanță asemănărilor și deosebirilor dintre sensul din limbajul filozofic și cel din limbajul comun. El va evita să traducă enunțurile ontologiei sau eticii în limbajul ideal al logicii pentru a le declara „lipsite de sens" (așa cum procedează Ayer), luînd ca termen de referință pentru analiza lor limbajul comun spre a surprinde specificul lor ireductibil și a răspunde la întrebarea : datorită căror fapte conceptuale asemenea enunțuri joacă un rol atît de important în viața și gîndirea oamenilor ?

D. Se ajunge, astfel, la aplicarea sistematică în analiza conceptuală a noțiunii de *asimetrie,* înlăturîndu-se reducerea funcțiilor limbajului la funcția descriptivă a propozițiilor asertorice, luîndu-se în considerație diferitele „contexte pragmatice" (sau „jocuri de limbaj", cum le numește „Wittgenstein II") în care propozițiile ontologiei și eticii își dezvăluie un specific ireductibil la propozițiile asertorice din limbajul comun.

Subestimării deosebirilor dintre înțelesul conceptual al termenilor (proprie analizei de factură reducționistă) i se contrapune acum *privilegierea asimetriilor,* cu dublul scop evidențiat de Straw-

son : a preciza de ce, prin neraportarea la contextul de acțiune umană, asemenea distincții au fost puse de concepțiile tradiționale într-un con de umbră și a da — prin constituirea noului tip de probleme, centrate pe „fapte conceptuale" — soluții originale vechilor probleme filozofice.

E. Raportarea critică la teoriile anterioare devine, concomitent, *inevitabilă* și *specifică*. Inevitabilă, deoarece, punînd în relief distincții noționale subapreciate și generatoare de „dileme", travaliul analitic dobîndește aspectul unei critici a teoriilor anterioare, al dezvăluirii caracterului lor restrictiv. Specifică, deoarece analiza lingvistică dă criticii vechilor abordări conceptuale o notă eminamente pozitivă, netratîndu-i pe cei care nu se înscriu în perimetrul „filozofiei analitice" ca *adversari* care enunță corect idei false, ci ca *precursori* care enunță incorect idei juste și — ca atare — reclamă aprofundarea, corijarea, depășirea.

F. Apelul la „*metafora controlată*" devine o expresie concentrată a reacției critice față de erijarea utilizării *particulare* a unei noțiuni la rangul de *caz general*, indicînd — printr-o imagine și cu precizarea că este doar o imagine prealabilă demonstrației — o posibilă distincție și o necesară clarificare conceptuală. Imaginea „fantomei în mașină" (Ryle) sau a „cărților care ar trebui arse dacă am scrie o carte de etică" (Wittgenstein) sugerează tocmai necesitatea unor distincții între sensul uzual și cel categorial al noțiunii de „spirit" în primul caz, între propozițiile descriptive și cele etico-axiologice în al doilea exemplu. Ambele „metafore controlate" prefigurează direcții ale unui demers analitic constructiv [52].

G. Demersul filozofic propriu-zis, axat pe „analiza faptelor conceptuale", mizează pe posibilitățile limbajului comun de a oferi cadrele de referință pentru distincții și clarificări menite să renoveze problematica „metafizică" tradițională. În domeniul *ontologiei*, spre exemplu,

răspunsul kantian — „existența nu este un predicat" — generează un recul analitic, deplasînd discuția către termenii conceptuali ai formulării problemei, pentru a surprinde *asimetria* dintre sensul comun (privind „lucrurile care sînt") și sensul filozofic (privind „ceea ce sînt lucrurile"). Demonstrarea faptului că în primul sens „existența" este un predicat (iar problema corespunzătoare, „care entități există sau nu există?", este decidabilă prin analiză logică), iar răspunsul kantian își păstrează valabilitatea doar pentru sensul filozofic, duce la concluzia că problematica ontologică oferă, prin excelență, terenul pentru o analiză *extra-logică* a categoriei de „existență" și a altor categorii similare, în cadrul discursului natural.

În prelungirea unei asemenea analize *neformale,* P.F. Strawson propune o reconstrucție a metafizicii cu scopul de a elucida trăsăturile generale ale gîndirii conceptuale, semnificația categoriilor ontologice („existență", „obiect", „proprietate", „spațiu" etc.) în contextul raporturilor lor cu lumea extralingvistică. Denumită „metafizică descriptivă", ea este relevantă pentru faptul că „filozofia limbajului comun" nu declară problematica ontologiei „lipsită de sens", dar nici nu o practică în maniera clasică, ci o reelaborează într-o „problematică a faptelor conceptuale". Cum declară textual P.F. Strawson, „metafizica descripitivă se mulțumește să descrie structura actuală a gîndirii noastre asupra lumii"[53].

H. Reconstrucția filozofică preconizată prin aplicarea procedurii analitice își propune deliberat să aducă limpezime conceptuală în contextul precizant al *truismelor* discursului natural. Truisme de genul propozițiilor factuale (care descriu — la indicativ — ceea ce este) se deosebesc de „propozițiile normative" (care indică — la imperativ — ceea ce trebuie să fie). Ele sînt cultivate, arătîndu-se *în ce sens* și *de* ce asemenea truisme sînt adevărate. Raportarea la truismele limbajului comun permite analizei, într-o

manieră pe alocuri șocantă, să abandoneze sensul conceptelor din teoriile speculativiste (care le desconsideră) sau din cele logicist-reducționiste (care le contrazic), pentru a propune „deschideri" spre o conceptualizare mai riguroasă. Analiza urmărește să nu atenueze distincțiile noționale, dar nici să nu exagereze deosebirile, luînd întotdeauna ca suport al clarificărilor conceptuale nu un limbaj particular, specializat (cum este cel al logicii sau al fizicii), ci limbajul comun, natural, universal. Astfel, exponenții „filozofiei limbajului comun" ajung să depășească salutar, în domeniul *eticii*, disputa dintre *intuiționismul lui G.E. Moore* (care consideră că judecățile de valoare de genul „Acesta este bun" au același conținut cognitiv ca și judecățile descriptive de genul „Acesta este galben", cu singura deosebire că predicatul primelor desemnează calități non-naturale) și *emotivismul lui Ch. L. Stevenson*, de sorginte neopozitivistă (care consideră că judecățile de valoare, spre deosebire de cele descriptive, nu pot fi adevărate sau false deoarece nu au conținut cognitiv, ci exclusiv conținut emoțional). J.L. Austin, M. Black și J. Rawls demonstrează, prin utilizarea noii proceduri analitice, că ambele concepții aflate în dispută împărtășesc aceeași prejudecată, erijînd nepermis un caz particular (= judecățile descriptive) la rang de etalon general și asimilînd forțat propozițiile eticii propozițiilor asertorice. Ambele concepții conferă conținut cognitiv *numai* judecăților descriptive. Pentru *a accepta* conținutul cognitiv al judecăților de valoare, intuiționismul *le reduce* la o specie a celor descriptive, după cum pentru *a contesta* conținutul lor cognitiv emotivismul aplică absolutizant judecăților de valoare criteriile logiciste ale semnificației preconizate de neopozitivism și, datorită *imposibilității reducției*, le declară „lipsite de sens". Analiza lingvistică constată însă că alternativa „intuiționism-emotivism" se bazează pe o premisă eronată, desconsiderînd specificul propozițiilor apreciative și normative, care au o

mare importanță în viața cotidiană. În virtutea statutului lor ontologic și logic, raționalitatea lor nu se reduce la raționalitatea propozițiilor asertorice. Judecăților de valoare nu li se pot aplica criteriile logiciste pentru că au „o poziție originală" și, de aceea, cum subliniază John Rawls, pentru a le surprinde conținutul cognitiv, „criteriile *specifice* acestor judecăți nu sînt arbitrare. Ele sînt, de fapt, similare acelora pe care le aleg orice fel de judecăți luate în considerație"[54]. Rezultatul analizei îl constituie reabilitarea truismului „propozițiile eticii nu sînt propoziții asertorice", dar demonstrarea adevărului enunțului menționat permite trecerea de la o abordare *negativă* (tratarea reducționist-logicistă a propozițiilor etice ca „lipsite de sens") la o abordare pozitivă (studierea distincțiilor dintre sensul propozițiilor etice și al celor factuale). Discursul eticii nu mai apare ca inferior celui *teoretic*, ci ca un discurs *practic*, operind cu judecăți de valoare ireductibile la judecățile descriptive și a căror raționalitate urmează a fi cercetată pornind de la specificul său, omologat de suprema instanță de legitimitate: limbajul comun.

I. Pornind de la primatul „limbajului comun" în realizarea proiectului de renovare a filozofiei, noul tip de analiză își propune să confere rigoare demersului filozofic, oferindu-i „spațiu de joc" pentru o posibilă cunoaștere a faptelor conceptuale. Deschiderea spre noi cercetări pe tărîmul ontologiei sau eticii este notabilă. Precizarea frecventă că, urmînd un asemenea drum, „conceptele implicate vor reclama studii temeinice"[55] conține însă nu numai o binevenită reacție potrivnică improvizațiilor diletante, ci și o neavenită restricție metodologică: interdicția de a păși dincolo de faptele conceptuale, de clarificări ale categoriilor spre formularea — cu rigoarea sporită dobîndită — a unor teze cu privire la realitatea obiectivă, la raporturile omului cu lumea și cu civilizația făurită de el. Regula „tratați mai riguros problemele filozofice de or-

dinul II !" este doar o altă fațetă a regulei „cantonați-vă, departe de tumultul epocii, în zona marginală a problemelor filozofice de ordinul II !". De aceea, ea exprimă, concomitent, grandoarea și decadența filozofiei analitice.

5. Renovare a metodei sau marginalizare a filozofiei ?

Constatînd că implicația inevitabilă a unei asemenea optici asupra rosturilor filozofiei o constituie „marginalizarea filozofului", J.T. Desanti remarca : „Dacă avem în vedere filozofia dominantă astăzi, filozofia de limbă anglo-saxonă numită «filozofie analitică» (dar numele are puțină importanță), ea se prezintă ca o cunoaștere organizată și instituționalizată. Se produc acolo lucrări extrem de interesante, subtile, utile, dar ele rămîn lucrări ale unei școli. Ele se dezvoltă în cîmpul disciplinei, exact așa cum algebra sau topologia diferențială se dezvoltă în cîmpul lor. Aceasta antrenează cu necesitate pentru oamenii obișnuiți, în cel mai rău caz, un efect de intimidare sau de excludere, în cel mai bun caz dezinteresul, impresia că nu se referă la ei... Este totuși esențial să înțelegem bine că filozofia s-ar condamna la moarte dacă n-ar căuta să se articuleze pe întrebările omului obișnuit, dacă ea s-ar închide într-o nouă clericatură" [56].

Deși metamorfozată, în cele mai multe cazuri problematica abordată rezumă funcția filozofiei la cea de analiză a conceptelor utilizate, de clarificare a înțelesului întrebărilor în cutare sau cutare context de viață și „joc de limbaj". Consecința inevitabilă o constituie, chiar atunci cînd P.F. Strawson propune renovarea ontologiei prin elaborarea unei „metafizici descriptive", deprecierea problematicii ontologice tradiționale, a încercărilor de a propune sinteze totalizatoare și de a atribui filozofiei funcția de concepție generală despre lume.

Ni se oferă astfel, ca alternativă la criticabila abordare pragmatistă sau existențialistă a problemelor vieții, renunțarea totală la „problemele filozofice de ordinul I" în favoarea „problemelor filozofice de ordinul II". Chiar dacă, urmînd îndemnul lui Wittgenstein din perioada *Investigațiilor filozofice,* expresiile lingvistice sînt analizate prin „articularea" lor în diverse contexte pragmatice de viață, rămîne riscul potențial — recunoscut și de Max Black într-o controversă teoretică publică asupra judecăților de valoare — de a renunța la problematica filozofică clasică și totodată de a renunța nu numai la o legătură a filozofiei cu practica, în accepțiunea ei îngust-pragmatistă, deformantă, ci și la legătura cu practica socială *în genere,* cantonîndu-se discursul filozofic într-un nou „turn de fildeș": cel al analizei lingvistice. Tocmai pentru a contracara un asemenea risc potențial, în ultimul timp filozofia limbajului comun este străbătută de semnificative tentative de „depășire internă", cum este cea a lui J. Rawls care, pentru a fundamenta *echitatea* drept criteriu al justificării morale a sistemului social, racordează analizei faptelor conceptuale referințe explicite la relațiile moral-politice din societatea contemporană care, deși efectuate în limitele eticilor normative premarxiste, lărgesc orizontul tematic al filozofiei analitice.

Și mai semnificativ este faptul că, îndeosebi în lucrările unor reprezentanți europeni ai filozofiei analitice, apar tot mai frecvente „deschideri" spre alte orizonturi filozofice. Astfel, sînt notabile încercările lui G.H. von Wright de a aduce într-o complementaritate sistematică filozofia analitică și *hermeneutica.* La fel, cele prezentate anterior de O.P. Apel, care întîlnesc prin reflecția asupra analizei limbajului comun problematica hermeneutică a interpretării formelor simbolice de comprehensiune (în *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften,* 1965). „Deschiderile" spre *fenomenologie,* sugerate chiar de G. Ryle, sînt explicite la J.L.

Austin, care întrevede în fenomenologie calea depășirii inabilității analizei limbajului comun de a spune în ce „joc de limbaj" se vorbește despre limbajul comun, prin corelarea categoriilor semantice cu o fenomenologie a nivelurilor organizării conceptuale a sensului experienței — numită explicit „fenomenologie lingvistică" [57] și invocată de Paul Ricoeur atunci cînd parcurge drumul invers, considerînd că fenomenologia poate fructifica „analiza conceptuală, ceea ce o anumită școală filozofică a numit «analiza limbajului comun»" [58]. Deși doar schițate, există și unele „deschideri" ale filozofiei analitice spre marxism.

Incontestabil, prin analiza „faptelor conceptuale" cu mijloace noi (care le devansează pe cele logiciste) se aduce un spor de rigoare în clarificarea noțiunilor, în rezolvarea așa-numitelor *„philosophical puzzles"*, în formularea pertinentă a problemelor, dar nu arareori se pune punct înainte de a se trece la propunerea unor soluții. Fără îndoială, instrumentele utilizate în analiza conceptuală — cum o probează unele „deschideri" înainte menționate — ar putea oferi mijloace mai riguroase decît cele tradiționale pentru un asemenea scop, dar numai atunci cînd și acolo unde filozofia analitică tratează analiza conceptuală ca un mijloc și nu ca un *„scop în sine"*. De regulă însă, cum argumentează Barrows Dunham, chiar atunci cînd analistul clarifică noțiunile de „dreptate", „înstrăinare" sau „război", discuția savantă hiper-specializată se desfășoară fără a trece de la planul „faptelor conceptuale" la cel al „faptelor sociale", fără a identifica surse ale nedreptății, cauze și forme ale înstrăinării în societatea capitalistă contemporană, factori generatori de risc ai războaielor. „Nu se trece de la reformularea problemelor la găsirea (sau, cel puțin, la căutarea !) soluțiilor" [59].

Deși elaborează un „instrument" de sporire a rigurozității demersului filozofic (care poate fi valorificat critic dintr-o perspectivă filozofică

marxistă), exponenții „filozofiei limbajului comun", devenită astăzi dominantă în S.U.A. unde este mai puțin receptivă la „deschiderile" în care se angajează unii exponenți europeni, exercită, dincolo de intențiile lor, un rol preponderent conservator, alegînd „să facă logică fără ontologie, evaluări fără criterii, filozofie a științei fără obiectul real și filozofie a istoriei fără referințe la viitor" [60]. Ei promovează o filozofie care alimentează și justifică un fel de evaziune elitistă de la marile probleme sociale, morale și politice ale epocii. În aceste circumstanțe, în S.U.A. vechile confruntări filozofice, fără a fi abolite, apar supradeterminate de disputa între două modalități de practică filozofică.

Celelalte orientări filozofice, care se pronunță împotriva reducerii filozofiei la o „analiză a faptelor conceptuale" și pentru abordarea problematicii ontologice tradiționale din așa-numita „epocă de aur" a filozofiei americane (Peirce, James, Urban, Dewey, Santayana, Whitehead, Sellars), aruncă între ele — fără a escamota divergențele teoretice și ideologice — punți de legătură. Ele apar solidare în opoziția față de tabu-urile filozofiei dominante, în aspirația spre sinteze totalizatoare, în tentativa de constituire a unei concepții despre lume (deși uneori speculativă și desuetă, ca în cazul personalismului), în trecerea de la formularea întrebărilor la propunerea unor răspunsuri (chiar dacă acestea sînt limitate sau false). Ele apar realmente divergente prin imaginea de ansamblu asupra lumii și atitudinea umană pe care o fundamentează (fatalistă, individualistă, critic-revoluționară), dar par totodată raliate printr-un alt mod de a practica filozofia, opus modului analitic. Chiar și fenomenologia, deși implică distincții esențiale în practica sa filozofică, s-a încadrat în acest front antianalitic, astfel încît John Wild — sfidînd invitația fenomenologului francez Paul Ricoeur de a evita sectarismul — se pronunță pentru o „alianță" a nonanaliștilor împotriva filozofiei analitice. Într-o

asemenea „alianță“ intră și unii existențialiști (James Eddie sau Paul Tillich), reprezentanți ai realismului critic (care susțin în ontologie un materialism naturalist de tip R.W. Sellars, dar conjugat cu un ambiguu dualism epistemologic), după cum intră și marxiștii americani. Dincolo de coloratura personală a concepției lor, ca marxiști ei se opun întîi celor care contestă problematica filozofică clasică și doar într-o a doua instanță se delimitează de interpretările idealiste și nedialectice ale acestei problematici. Tot ca marxiști, ei pledează, cu o insistență în care se resimte timbrul confruntărilor ideologice din societatea contemporană, pentru o filozofie animată de patosul umanist al creării unei *teorii noi*, puse în slujba făuririi unei *lumi noi*.

Reacționînd îndreptățit împotriva transformării strălucirii formale și a rigurozității întrebărilor într-un *„scop în sine“*, filozofia marxistă nu acceptă minimalizarea sau desconsiderarea *metodei* analizei conceptuale, ci o articulează într-o metodologie dialectică suplă și nuanțată, acordîndu-i un rol opus celui inițial : în loc de a „bloca“ drumul spre o concepție despre lume, să-l faciliteze prin valorificarea critică a unei proceduri analitice utilizabile în vastul ei program de reconstrucție teoretică, puternic ancorat în practica socială contemporană. Un asemenea program oferă promisiunile racordului între rigoarea analizei și anvergura sintezei, ale armonizării coerenței logice cu patosul umanist, ale deplasării accentului spre noi soluții de valoare.

Filozofia analitică, după ce a încercat să desluşească numeroase „dileme“, a deschis propria-i dilemă : sau ea este considerată o *filozofie* și atunci își semnează singură condamnarea, sau este privită doar ca promotoare a unei *metode* de analiză conceptuală și, în acest caz, reclamă — pentru fructificarea ei — o altă filozofie, totalizatoare și dialectică. Atunci cînd filozofia analitică vrea să se prezinte, orgolios,

ca „singura filozofie originală“ (M. Black), ea adeverește fără să vrea spirituala butadă a lui Camus : „Singura filozofie originală ar fi aceea care ar justifica o alta“ [61].

Capitolul 4

Existențialismul și „condamnarea omului la libertate“

Chiar dacă Paul Foulquié nu greșea considerînd că există tot atîtea filozofii existențialiste cîți existențialiști, este greu de contestat că Emmanuel Mounier are dreptate atunci cînd afirmă că toate aceste filozofii pot fi identificate prin „maniera în care pun problemele“, astfel încît una din căile fructuoase pentru a nu ne rătăci în labirintul existențialismelor este de a lua drept călăuză „căutarea temelor lor directoare“ [1]. Fiecare temă a unei asemenea orientări cuprinde într-un fel sau altul, în pofida variațiilor și transformărilor, prin ele chiar, întregul și face inteligibil tipul de demers filozofic care ne permite să vorbim nu numai de „existențialisme“, ci și de existențialism. Între ele, tema libertății pare a ocupa un loc privilegiat, deoarece toate celelalte, începînd cu cea kierkegaardiană a incompatibilității între „sistem“ și „existență“, ajungînd pînă la temele heideggeriene („angoasa“, „grija“ etc.) o reiau, o transfigurează, o scot la lumină și... o duc în impas. Dealtfel, pentru Sartre primul atribut al „pentru-sine-lui“ și totodată „primul ek-staz este acela al libertății“, iar pentru Heidegger „libertatea este fundamentul ultim al oricărei inteligibilități“ [2]. În numele libertății umane existențialismul a început și — cum remarcă Dumitru Ghișe — tot „în numele libertății

umane a sfîrşit prin a teoretiza contingenţa pură şi indeterminismul" [3].

Paradoxul libertăţii umane — dacă ne este permis să ne exprimăm astfel — constituie alfa şi omega filozofiilor de tip existenţialist. El constă în intuirea următoarei situaţii derutante : libertatea este exclusă dacă funcţionează un determinism universal mecanicist (care presupune, în ordine umană, constrîngeri exterioare, înlănţuiri univoce „cauză-efect" implacabile, comportamente cvasiautomate), dar şi dacă nu funcţionează un alt determinism universal (care să racordeze dialectic planul uman în contextul natural-social şi să ofere repere obiective pentru stabilirea conştientă a scopurilor, alegerea mijloacelor de acţiune, realizarea nestînjenită a concordanţei dintre proiect şi rezultat). De aici decurge întrebarea : nu cumva admiterea determinismului transformă libertatea, definită de Leibniz ca o „spontaneitas intelligentis", într-o himeră şi responsabilitatea umană într-un nonsens, iar respingerea determinismului converteşte libertatea într-un supliciu şi responsabilitatea într-o iluzie egotistă? Modul specific al formulării şi dezbaterii ei de către existenţialism nu poate fi înţeles fără a fi înscris în context istoric.

1. De la intuiţia libertăţii la conceptul de libertate

Sursa originară a dezbaterilor filozofice în jurul problemei libertăţii este *sentimentul de libertate* care acompaniază orice act voluntar. Puşi în faţa unor configuraţii diferite de fapte, a unor situaţii care deschid mai multe alternative de acţiune, resimţim cu acuitate faptul că decizia ne aparţine, că putem decide ce vrem, că nimic nu este gata făcut, că nimic nu este de reînceput la fel, că reacţiilor noastre le este străin automatismul lucrurilor lipsite de con-

știință. Dar, analizînd mai atent, constatăm că această intuiție este, ca orice intuiție dealtfel, *neclară* și *neprobantă*. Este de-ajuns să ne întrebăm „ce simțim noi cînd ne simțim liberi ?", pentru a ne da seama că aceluiași sentiment îi putem asocia un evantai larg și eterogen de semnificații. Intuiția este deci neclară. Și, întrucît ne putem face iluzii asupra resorturilor deciziilor noastre, întrucît putem să considerăm alegerea noastră liberă chiar atunci cînd ea a fost dictată constrîngător de criterii sociale de valorizare, de modele culturale manipulante, de prejudecăți sau pasiuni, de fenomene de alienare, ea nu este nici probantă.

Trecîndu-se dincolo de intuiție, pe planul elaborării (și reelaborării) conceptuale, în dezbaterea teoretică asupra libertății s-au propus în istoria gîndirii filozofice mai multe tipuri de soluții : a) libertatea ca „dat imediat al conștiinței" și abandonare pasivă față de impulsurile spontane ale eului ; b) neutralizarea acestei abandonări pasive prin dobîndirea independenței față de mobiluri ; c) depășirea acestei indiferențe care „închide" orizontul valorilor prin disponibilitățile omului de a da curs acțiunii voluntare pentru a influența deliberat desfășurarea evenimentelor ; d) înlocuirea orgoliului unei libertăți „în sine", absolute, prin libertatea interioară de alegere a individului angajat în situații concrete ; e) în sfîrșit, trecerea de la libertatea subiectivă (internă) la realizarea ei obiectivă, orientată concomitent de „stăpînirea" rațională a necesității și de adeziunea activă la promovarea valorilor. Ordinea enunțată nu este cea cronologică, ci cea care ne permite să surprindem fazele pe care le parcurge procesul progresiv de conceptualizare a libertății.

O primă tentativă de elaborare conceptuală este cea în care ne apare *libertatea-spontaneitate*. O întîlnim la acei gînditori care caută libertatea în actele unice, irepetabile, izvorîte din impulsuri vitale sau emoționale sustrase constrîngerilor exterioare și inanalizabile rațio-

nal. Este libertatea-capriciu, libertatea-bun plac sau, mai precis, așa-numita „liberté-jaillissement" („libertatea-țîșnitură") exaltată de Bergson [4].

Această primă interpretare a libertății este, evident, lacunară. Omul care s-ar considera în afara constrîngerilor, care ar confunda voința cu dorința și ar da curs — fără nici o cenzură rațională și fără nici un triaj axiologic — pulsațiilor vitale pornite din abisurile subconștientului, s-ar supune în fond unor constrîngeri tiranice ale unui determinism psihologic implacabil. Ar deveni un simplu „robot jovial" (W. Mills). S-ar deosebi de un automat doar prin faptul că își creează iluzia de a fi liber tocmai atunci cînd este redus la un simplu „obiect", într-un angrenaj a cărui funcționare îi scapă cu desăvîrșire. Iar egocentrismul și narcisismul ar masca pierderea totală a „conștiinței de sine", a capacității de alegere și decizie, a intenției de a înțelege necesitatea tocmai pentru a o „interioriza" prin proiecte, mobiluri și scopuri care să se poată realiza nestînjenit, fără constrîngeri de nici o natură. Concepția la care ne referim caută de fapt libertatea exact la polul opus ei. Adeziunea pasivă, cvasiautomată la impulsuri spontane ne plasează într-o zonă a nonlibertății, în afara oricărui indiciu al manifestării ei, cel mult acolo de unde începe anevoiosul proces progresiv de eliberare.

Trecînd acest prag, întîlnim o a doua modalitate de interpretare : *libertatea-indiferență*.

O întîlnim anticipată de stoici, reluată în formula lui Duns Scott „liberum arbitrum indifferentiae", mai tîrziu în *Tratatul asupra liberului arbitru* al lui Bossuet și, în secolul nostru, într-o variantă sui-generis, reluată prin abordarea analitică a lui W. Frankena [5]. Libertatea ar presupune un act voluntar de dominare a impulsurilor și pasiunilor, eliberarea de prejudecăți și iluzii, de orice solicitări constrîngătoare asupra eului care ar putea să privilegieze un mobil de acțiune față de altul. Nu indiferența

involuntară sau patologică (schizofrenică), ci indiferența deliberată, voluntară este indiciul unei asemenea libertăți, care are drept corolar pentru Bossuet refuzul sistematic al angajării, iar pentru Frankena disponibilitatea permanentă, ca expresie a tendinței de autoafirmare a eului care înțelege lucid să compenseze, prin presupusa neutralitate a „punctului de vedere moral", lipsa unor repere obiective de ierarhizare a opțiunilor existențiale.

Este ușor de sesizat că și o asemenea interpretare este precară. Ea exaltă ca o perfecțiune a voinței ceea ce este, în fond, o deficiență a cunoașterii. Ea întreține iluzia că a acționa (sau a nu acționa) fără motive înseamnă a sustrage acțiunea (sau refuzul ei) unor determinări cauzale, confundînd posibila eliberare de „obstacole" externe sau interne în realizarea unui proiect cu o iluzorie eliberare de necesitate. Totodată, ea se sprijină pe ipoteza subiacentă — greu de susținut — că trăim într-o lume fără repere axiologice, în care toate alegerile sînt echivalente. Or, dacă ar fi așa, alegerea între variante de acțiune nu are sens, decizia devine arbitrară, iar libertatea imaginară. Respingînd o asemenea interpretare nu putem însă să nu menționăm că ea surprinde totuși un prim grad al libertății : libertatea implică puterea voinței umane de „a pune între paranteze" automatismele impulsurilor, de a nu accepta pasiv să dea curs oricăror solicitări ale eului, de a le domina cel puțin prin detașare și disponibilitate cît timp îi este inaccesibilă dominarea autentică, realizabilă prin cunoaștere și valorizare. Dar „această indiferență — cum spunea Descartes — „este gradul cel mai de jos al libertății"[6].

O a treia interpretare se situează cu un pas mai departe în itinerariul pe care conceptul de libertate îl străbate pentru a accede în orizontul axiologic. Întîlnim de această dată identificarea libertății cu *liberul arbitru*. Libertatea înce-

tează a mai fi doar autostăpînire și devine o forță propulsatoare. Voința nu se mai mulțumește să reziste, printr-o indiferență olimpiană, oricăror opțiuni axiologice. Acum valorile — cu polaritatea și ierarhia inerentă lor — solicită eul și alegerea între alternative neechivalente și neindiferente se impune. Cum remarcă Glansdorff, „se poate concepe libertatea sub aspectul liberului arbitru ca fiind puterea absolută de a alege între ceea ce este *a priori* considerat bine sau rău“ [7]. Liberul arbitru n-ar fi, în fond, nimic altceva decît facultatea umană de a decide conștient între mai multe posibilități de acțiune neechivalente, grație capacității voinței de a nu se supune unor determinări necesare extrinseci și de a-și impune suveranitatea absolută. Voința dobîndește, în această fază, pretenția de a-și fi propriul ghid, de a se sustrage oricăror determinații necesare pentru a decide să facă sau să nu facă ceva.

Fără îndoială că plasarea libertății dincolo de aderarea pasivă la impulsuri spontane și dincolo de indiferență, la nivelul alegerii între alternative posibile, cu ierarhie valorică, marchează un progres față de interpretările anterioare. Dar orgoliul voinței umane de a se erija în „cauză primă“ și desconsiderarea determinismului conduc doar la o libertate imaginară, expresie a unei dependențe tiranice și neconștientizate față de necesitate. Desigur, omul este liber — cum spunea Schopenhauer — să *vrea* ceea ce vrea, dar el nu este liber să *facă* orice vrea. Dacă atunci cînd își elaborează proiectul, alegînd voluntar una sau alta din posibilitățile de acțiune, el desconsideră necesitatea, aceasta „se răzbună“ asupra rezultatelor acțiunilor sale, care nu vor mai concorda cu cele scontate. Pentru a acționa cu adevărat liber, putînd să-și realizeze proiectele fără a fi stînjenit de necesitate, omul nu are decît o singură cale : să nu o nesocotească, să o cunoască și să o „interiorizeze“ la nivelul mobilurilor care prezidează opțiunea pentru o variantă posibilă de acțiune.

Doctrina liberului arbitru închide însă calea de acces spre o autentică libertate de acțiune pentru că asociază fără temei descoperirea virtuților de creativitate ale subiectivității umane cu abandonarea determinismului. Or, cum argumentează Lenin, „numai punctul de vedere determinist face posibilă o apreciere riguroasă și exactă, în loc să pună totul pe seama liberului arbitru" [8].

Depășirea doctrinei liberului arbitru poate fi realizată trecînd direct la o abordare deterministă a libertății dintr-o perspectivă etică. Este, de fapt, drumul pe care l-au urmat, în prelungirea lui Spinoza și Hegel, clasicii marxismului. Dar, pe calea ce duce de la doctrina liberului arbitru pînă la interpretarea determinist-dialectică a libertății mai poate fi identificată o fază intermediară, asupra căreia au statornicit acei gînditori care au resimțit cu acuitate deficiențele capitale ale vechilor concepții, dar nu s-au situat pe o poziție teoretico-metodologică aptă să le elimine definitiv. Ei au sesizat caracterul nejustificat al orgoliului unei libertăți absolute considerată drept marcă a „demnității" umane, ajungînd să constate refuzul realității de a răspunde oricăror proiecte umane și să trateze libertatea ca un supliciu, o umilință și o condamnare. Ei au substituit problema metafizică a „libertății în sine" a omului generic prin problema libertății de acțiune a omului concret, angajat în situații determinate. Ei au refuzat apelul la o ordine transcendentă divină căutînd exclusiv în regiunea ontică a umanului o întemeiere, fie ea fragilă, a libertății. Ei și-au propus să reintegreze în drepturi angajarea și responsabilitatea morală, excluse de vechea doctrină a liberului arbitru. Și au încercat, pentru a realiza toate acestea, să traducă în construcțiile lor filozofice mai fidel decît teoreticienii liberului arbitru (care îl zeificau pe om și ridicau un imn de slavă unei libertăți iluzorii absolute) experiența noastră intimă a alegerilor și deciziilor, în situații variate de ten-

siune-adaptare, cu reușitele și eșecurile ei, libertatea așa cum o resimțim și cum o putem analiza fenomenologic în trăirile noastre existențiale.

În itinerariul pe care-l parcurge conceptul de „libertate" între adeziunea pasivă la impulsuri și adeziunea activă la valori, această a patra modalitate de interpretare se distinge prin tratarea libertății exclusiv în termenii unei libertăți existențiale (subiective), definind-o ca „mica mișcare care face dintr-un individ totalmente condiționat social o persoană care restituie altceva decît totalitatea a ceea ce a primit în condiționarea sa" [9]. Dintr-o asemenea perspectivă, caracteristică existențialismului, libertatea devine determinația caracteristică statutului ontologic al omului concret, angajat în situații concrete de alegere, prin care el devine ceea ce este.

2. Rolul metodei fenomenologice în construirea ontologiilor existențialiste

Ajunși în acest punct al argumentării, se ridică fireasca întrebare : în virtutea cărui fapt subsumăm ontologia fundamentală a lui M. Heidegger și „filozofia eșecului" a lui K. Jaspers, existențialismul ateu al lui J.-P. Sartre și cel religios al lui G. Marcel, hermeneutica „sensului încarnat" practicată de M. Merleau-Ponty și binomul camusian „absurd-revoltă", denumirii generice de existențialism? Răspunsul este controversabil. Controversabil și controversat [10]. Dacă pornim însă de la constatarea că asemenea demersuri, aparent heteroclite, își circumscriu variațiile în perimetrul unei problematici privilegiate (contingența existenței umane, dramatismul libertății de alegere, fragilitatea destinului uman etc.) și prin adoptarea unei maniere specifice de abordare a acestei problematici, vom înțelege de ce sursa originară a existenția-

lismului trebuie căutată în scrierile lui Kierkegaard. În deceniul al cincilea al secolului trecut, deci exact în perioada cînd Marx a trasat coordonatele dialecticii materialiste, Kierkegaard a propus un alt mod de raportare critică față de construcția speculativă hegeliană. S-au conturat astfel, aproape concomitent, două maniere distincte de a concepe posibile dialectici nonhegeliene și două modalități de abordare filozofică a condiției umane : fie pornind de la interrelația dialectică „individ-societate", de la raporturile sociale concret-istorice în care omul își desfășoară activitatea sa creatoare (în cazul marxismului), fie pornind de la experiența trăită a individului izolat, disociat artificial de ambianța socială (în cazul existențialismului).

Autor al unei teze de doctorat dedicată „ironiei" (1841), cel ce a murit în anonimat (1855) și și-a dorit mai mult ca orice să nu transforme respingerea hegelianismului în ctitorie de „școală", a fost el însuși invocat, printr-o ironie a destinului, drept părinte spiritual al filozofiilor existențialiste inițiate după primul război mondial. Împrejurarea menționată se explică prin ecoul tîrziu, istoricește condiționat, al tentativei de a invoca subiectivitatea existenței umane împotriva raționalității sistemelor filozofice. „Cine spune sistem — notează Kierkegaard — spune lume închisă, dar existența este exact contrariul" ; de aceea, „sistem și existență nu pot fi gîndite împreună" [11], impunîndu-se constituirea unei reflecții filozofice centrate pe problematica trăirilor existențiale ale omului concret, pentru care „sensul vieții este cea mai presantă dintre întrebări" [12].

Dealtfel, în pofida deosebirilor, o trăsătură comună a diverselor existențialisme pare a consta în faptul că ele resping distincția carteziană „subiect-obiect" și, ca atare, depreciază prerogativele rațiunii. Omul nu mai este considerat *în fața* lumii, asupra căreia acționează și pe care încearcă s-o facă inteligibilă rațional, ci *în interiorul* unor situații concrete, străduin-

du-se să le confere un sens prin opțiuni valorice, constitutive în raport cu existența sa și decisive pentru a înțelege dacă viața merită sau nu să fie trăită. Astfel, se instituie o problematică a trăirilor existențiale care întîlnește inevitabil mesajul eseurilor kierkegaardiene, însoțit de principalul său corolar : singura „poartă“ de intrare spre discutarea oricăror probleme filozofice (inclusiv a celor „clasice“) o oferă existența umană, înscrisă în orizontul subiectivității pure. Cine trece printr-o asemenea „poartă“ pentru a surprinde „legătura dintre abisul libertății și libertatea abisală a existenței umane“ [13] sau pentru a susține, pur și simplu, că „nu pot proba decît propria *mea* libertate“ [14], se înscrie pe traiectorie kierkegaardiană.

Cu deplină îndreptățire, Dumitru Ghișe semnala că, în fond, „categoria centrală în jurul căreia gravitează întregul existențialism contemporan este aceea de «existență»“ iar „contribuția danezului Kierkegaard este, din acest punct de vedere, *alfa* alfabetului existențialist, caligrafiat în continuare în modalități distincte“ [15]. Independent de asemenea distincții, în toate cazurile, prin „existență“ se înțelege o manieră de a fi caracteristică în exclusivitate omului. Nominat, de regulă, printr-o terminologie specială („Dasein“, „être-pour-soi“ etc.), omul apare caracterizat prin atributul existenței. Mai precis, el *este* propria sa *existență*, coincidentă cu temporalitatea, devenirea, puterea de alegere, proiectul și aptă astfel să-și constituie esența ei ca o variabilă dependentă în raport cu existența, concepută ca perpetuă actualizare. „Diferența între acest actualism și acela al filozofiei vieții — observă Bochenski — constă în faptul că existențialiștii consideră omul ca o *subiectivitate* pură... Mai mult decît atît, subiectivitatea este înțeleasă într-un sens *creator* : omul se creează în mod liber pe sine, el *este* libertatea sa“ [16].

O asemenea înțelegere a libertății pare a refuza, din principiu, orice construcție teoretică

asupra existenței, orice ontologie : nu ni se spune decît că realitatea *umană* a fiecărui ins concret este *proiect*, este o perpetuă și nejustificabilă *depășire a existenței către o esență*, sursă a libertății pe care omul o resimte ca un „supliciu", tocmai pentru că este absolută, fără repere și fără puncte de sprijin.

Întîlnim, pînă în acest punct, o reacție potrivnică abordării general-filozofice a libertății, care pare a rămîne fidelă premisei kierkegaardiene : acceptarea primatului existenței umane face cu neputință demersul discursiv. A vorbi, în asemenea împrejurări, despre ontologii existențialiste constituie o contradicție în termeni. Este tocmai ceea ce a sesizat cu sagacitate Albert Camus, care a refuzat constant să fie asociat filozofiilor existențialiste, reproșîndu-le abandonarea premiselor kierkegaardiene. Chiar în ultimul său interviu, dat la 20 decembrie 1959, deci cu numai două săptămîni înainte de moartea sa prematură, profesorului american R.D. Spector, Camus menționa : „dacă premisele existențialismului se găsesc, cum cred, la... Kierkegaard sau Șestov, atunci sînt de acord cu ele ; dacă concluziile sale sînt cele ale existențialiștilor noștri nu sînt de acord, deoarece ele contrazic premisele" [17]. De fapt, sciziunea între premise și concluzii, menționată de Camus, este datorată utilizării metodei fenomenologice, inițiată de Husserl. Grație ei, existența nu mai apare ca refractară gîndirii, deoarece aceasta poate acum substitui demonstrării *monstrarea* și explicației prin principii unificatoare *explicitarea* structurilor semnificante ale experiențelor umane. Despre o doctrină filozofică existențialistă asupra libertății se poate vorbi numai atunci cînd se construiesc pe cale fenomenologică — în cadrul problematicii existențiale de factură kierkegaardiană dar împotriva atitudinii iconoclaste a autorului *Conceptului de angoasă* față de ontologie — adevărate sisteme de gîndire, cum sînt cele elaborate de Heidegger sau Sartre. Dealtfel, Heidegger a menționat, textual, că pentru el

„filozofia este ontologie *fenomenologică* universală care pleacă de la hermeneutica existenței umane" [18], iar lucrarea fundamentală a lui J.-P. Sartre *(L'être et le néant)* este subintitulată elocvent „eseu de ontologie *fenomenologică*" (subl.n.). Se recunoaşte deliberat că existenţialismul este o filozofie prin derivaţie, că fără metoda fenomenologică ontologiile existenţialiste — care consideră libertatea drept determinaţie definitorie a condiţiei umane — nu ar mai fi fost posibile [19]. Prin aceasta, concepţia existenţialistă asupra libertăţii devine tributară modului aparte de a practica filozofia iniţiat de fenomenologia lui Husserl. Se impun cîteva precizări lămuritoare.

Întrucît consideră că reflexivitatea filozofică pertinentă se centrează asupra existenţei umane, asupra omului-în-situaţie — *hic et nunc*, existenţialismul ar părea că nu poate depăşi cadrele unei pure antropologii. Considerînd existenţa umană refractară oricărei explicaţii, oricărui demers discursiv, blocajul pare total. Şi, totuşi, existenţei umane i se conferă un statut privilegiat pentru a putea cuprinde — prin intermediul ei — totul, a se interoga asupra sensului Firii şi a găsi o fundamentare ultimă, prereflexivă şi antepredicativă a tot ceea ce „este", în măsura în care este. Tocmai metoda fenomenologică, elaborată de Husserl pentru „a căuta în subiectivitatea transcendentală justificarea ultimă a tuturor ştiinţelor, a existenţei lumii obiective" [20], oferă calea pentru a trece de la antropologia filozofică la o ontologie, deoarece înlocuieşte *explicaţia* existenţei umane (imposibilă, în interpretarea lui Heidegger) prin *descriere* riguroasă şi demersul *discursiv* (propriu metafizicii tradiţionale) prin *explicitarea* structurilor implicite ale experienţei umane, pentru a dezvălui un imperiu al sensurilor inaccesibil ambiţiilor raţionalităţii ştiinţifice (care a pierdut legăturile originare cu ceea ce Husserl numeşte *Lebenswelt* — „lumea vieţii"). Metoda fenomenologică — după Heidegger — ar permite, pe

de o parte, să se crediteze „ruptura" dintre existență și esență (prin constituirea unei lumi aparte a „sensurilor", a „esențelor pure"), pe de altă parte, să se ajungă, prin descripții și reducții succesive, la un tip de comprehensiune asupra privilegiatei „existențe umane" *(Dasein)* aptă să deschidă singura cale spre zona originară unde interogarea asupra sensului a tot ceea ce este (a Firii ca Fire) apare posibilă. De aceea — spune Heidegger — „fenomenologia este modul de acces la ceea ce trebuie să devină tema ontologiei ; ea este metoda care permite determinarea acestui obiect, legitimîndu-l. *Ontologia nu este posibilă decît ca fenomenologie*" [21].

Metoda fenomenologică permite construirea unor ontologii care iau ca punct de plecare o primă și singură evidență : „eu exist". Cum remarcă M. Merleau-Ponty, pentru cine adoptă o asemenea procedură „este vorba de a descrie și nu de a explica, nici de a analiza. Acest prim consemn pe care Husserl îl dădea fenomenologiei... — de a reveni «la lucrurile însești» — este, în primul rînd, o dezavuare a științei... Întregul univers al științei este construit pe lumea trăită și, dacă vrem să gîndim știința însăși cu rigoare, să-i apreciem exact sensul si însemnătatea, ne trebuie să deșteptăm mai întîi această experiență a lumii față de care ea este expresia secundă" [22]. Dacă prima regulă a descrierii fenomenologice este de a ne îndrepta „spre lucrurile însesi", surprinderea „esențelor", a „sensurilor ideale" ne trimite, pe o cale inversă, spre conștiința umană care, prin actele ei intenționale, constituie aceste sensuri. Descrierea fenomenologică devine astfel o modalitate de prezentare intuitivă a fenomenelor ireductibile în care omul — prin actele intenționale ale conștiinței sale — este implicat. Acest tip de descriere exclude raportarea fenomenelor la concepte prealabile, la legile lor abstracte, la factori transcendenți, la critica normativă a legitimității lor sau la generalizări inductive (proprii legilor psihologice, depășite prin întemeierea unei „logici pure"), pre-

supunînd un efort de „intuire a esenţelor" (*Wesensschau*), adică o „privire nemijlocită asupra esenţelor", aşa cum ele se arată în faţa conştiinţei constituante. Aceasta implică apelul la reducţiile fenomenologice (eidetică şi transcendentală), care încep cu ceea ce Eugen Fink denumea sugestiv „o mirare" în faţa lumii şi presupun nu o sustragere de la realitate (aşa cum metafora „punerii între paranteze" ar lăsa să se creadă), ci doar o distanţare de lumea naturală, o schimbare de perspectivă metodologică în virtutea căreia ceea ce părea a fi *lucru* (absolut şi „în sine") devine *sens* (relativ şi „pentru sine"), angajînd conştiinţa constituantă. În cele din urmă, fenomenologia tinde să propună — cum precizează explicit Husserl — „o metodă universală şi radicală prin care mă pot sesiza ca eu pur, cu viaţa şi conştiinţa pură... *în* şi *prin* care lumea obiectivă, în întregime, există pentru mine" [23].

Nu este însă mai puţin adevărat că existenţialismul a adoptat metoda fenomenologică pornind de la alte supoziţii ontologice subiacente, a transfigurat-o şi a ajuns, în cele din urmă, la teze care trădează inspiraţia husserliană. Heidegger şi Sartre ajung de la „intenţionalitatea conştiinţei" (idee formulată dealtfel de Brentano înaintea lui Husserl) la concepţii care acordă relevanţă ontologică proceselor afective, reproşîndu-i lui Husserl raţionalismul excesiv. De la lumea husserliană a „sensurilor ideale" se ajunge la concepte care gravitează în jurul sensului existenţial al omului („a-fi-în-lume", „angoasă", „grijă" etc.), de la ultraraţionalism se ajunge în preajma iraţionalismului şi de la un univers inteligibil datorită armoniei între planul obiectiv şi cel subiectiv la un univers contorsionat, în care divorţul între existenţa umană şi sens (trăit prin „supliciul libertăţii") este total, iremediabil, iar „grija" devine o determinaţie fundamentală pentru modul de a fi specific uman. De la o reacţie antipsihologistă, cum era cea a lui Husserl, Heidegger ajunge să aducă în centrul descrieri-

lor sale fenomenologice nu „esențele" pure (pe care le pune între paranteze), ci întregul „existență-conștiință", adică privilegiata „existență umană", caracterizată printr-o subiectivitate mundană (de la *monde* = lume), adică prin „a-fi-în-lume". Se poate spune că „trecerea de la Husserl la Heidegger este una «de la esență la existență», de la «descrierea fenomenologică» la «analitica existențială a existentului uman», care este, în fond, o interpretare hermeneutică" [24]. Dacă în fenomenologia lui Husserl atenția este concentrată asupra „esențelor", acum accentul este strămutat asupra constituirii unor ontologii ambițioase axate pe problematica trăirilor existențiale.

Teza fundamentală care face identificabile ontologiile existențialiste în peisajul gîndirii filozofice contemporane poate fi formulată, împreună cu Sartre, astfel : *existența precede și determină esența.* Formulînd-o, Sartre citează entuziast un text heideggerian : „esența Dasein-ului rezidă în existența sa" [25]. Dar atunci cînd susține că determinațiile esențiale ale *Dasein*-ului se fundează în el, în *ek-sistența* sa, Heidegger nu efectuează doar o modificare a grafiei și o inversare a priorității în cadrul cuplului categorial al metafizicii tradiționale „existență-esență". Atîta timp cît enunțul său este luat *stricto sensu,* Heidegger apare îndreptățit în protestul împotriva invocării sale de existențialismul lui Sartre deoarece, pentru autorul lui *Sein und Zeit* „din această determinare a umanității omului ca ek-sistență decurge că nu omul este esențial, ci *Firea* (das Sein, l'Être), ca dimensiune a extaticului ek-sistenței" [26]. Deosebirea are drept consecință constituirea, la Heidegger, a unei hermeneutici menite să interpreteze „sensul Firii" pornind de la simbolurile pe care le oferă *Dasein*-ul, adică omul-în-situație-*hic et nunc*. Dacă plecăm de la propoziția lui Sartre, ajungem la concluzia că „tocmai noi sîntem pe un plan unde există numai oameni", pe cînd,

„plecînd de la *Sein und Zeit,* ar trebui să spunem : tocmai noi sîntem pe un plan unde există în principal Firea"[27]. În contextul discuţiei noastre, prin intermediul diferenţelor — pe care n-am încercat să le ocolim — apare reliefat faptul că „diversele filozofii existenţialiste ale epocii noastre pleacă, toate, de la o experienţă trăită, numită «existenţială»" şi că „principalul obiect al cercetării este pentru existenţialişti ceea ce se numeşte *«existenţă»*" ; chiar dacă „sensul pe care-l dau acestui cuvînt este foarte greu de definit, este vorba, în orice caz, de maniera specific umană de a fi"[28].

Punctul de plecare al filozofiilor existenţialiste rămîne, întotdeauna, existenţa umană — disociată de modul de a fi al lucrurilor lipsite de conştiinţă, al căror sens este conferit de actele intenţionale ale conştiinţei umane şi poate fi surprins prin interogările ei. „Eu exist" ar constitui experienţa existenţială originară fără de care nu este posibilă nici o altă experienţă, faptul indubitabil fără de care nu se pot constitui celelalte fapte în ordinea umană. Concepînd omul ca un „a-fi-în-lume" care se proiectează liber în cîmpul posibililor, existenţialismul consideră, de regulă, omul drept o fiinţă care nu are „esenţa" sa proprie, întrucît fiecare individ şi-o creează prin *existenţa* sa, în funcţie de modul cum *alege* în cutare sau cutare situaţie una sau alta dintre posibilităţile de acţiune. Pentru om — scrie Sartre — dispare diferenţa „între a exista şi a se alege pe sine"[29]. Denunţînd avatarurile unei „esenţe umane" concepută în maniera absolutistă a tradiţionalelor speculaţii metafizice, dar nesurprinzînd şi constanţa relativă a „esenţei umane" (derivată, concomitent, din interrelaţia dialectică cu existenţa şi din „trăinicia" relaţiilor sociale obiective în care omul îşi „înscrie" angajarea sa), existenţialismul susţine că deoarece fiecare individ, prin traiectoria sinuoasă a existenţei sale, transcende spre alte esenţe, mereu „deschise" spre fluxul imprevizibil care vine neîncetat dinspre trăirile afec-

tive și disponibilitățile proiective, „autoproiectarea umanului" este inaccesibilă cunoașterii raționale. Ea devine sesizabilă doar în „situații-limită", prin trăirea intensă a unor sentimente de neliniște, teamă, grijă, desperare sau a conștiinței vinovăției. Ajuns aici, existențialismul, cum arătam, face de obicei apel la „reducția fenomenologică" a lui Husserl, punînd „între paranteze" tot ceea ce în cîmpul conștiinței indică realitatea obiectivă, tot ce a fost dobîndit prin rațiunea discursivă, sperînd că ar putea sesiza, grație unor intuiții emoționale, adevăratele dimensiuni ale condiției umane. Dar, trăirea subiectivă, pe care existențialiștii o iau drept obiect al analizei lor fenomenologice, nu se desfășoară absolut la întîmplare, nu este sustrasă oricăror determinări obiective. Cu atît mai puțin apare îndreptățită erijarea specificului ireductibil al existenței umane (a cărei relativă autonomie ontologică este incontestabilă!) la rangul de unică existență *în genere*, pentru ca apoi, prin utilizarea reducției fenomenologice, ea să fie circumscrisă în cîmpul subiectivității. Analiza fenomenologică husserliană devine acum un fel de hermeneutică, operînd cu reducții și schimbări succesive nu pentru a căuta un imperiu obiectiv al unor „esențe" ale conștiinței (așa cum vor încerca Max Scheler sau Nikolai Hartmann), ci căutînd structurile prime și fundamentul ultim al experiențelor prin care omul se construiește ca proiect, printr-o perpetuă mișcare a existenței-pentru-sine, antrenată într-o halucinantă cavalcadă a alegerilor lipsite de repere axiologice. Pentru Sartre libertatea este modul specific uman de „a exista", iar pentru Heidegger „s-ar putea spune, de asemenea, că *Dasein*-ul este libertate"[30]. La rîndul său, Jaspers consideră că „în măsura în care omul este om, potențialitățile sale rămîn ascunse în libertatea sa"[31].

Astfel, existențialismul — cu note distinctive de la Heidegger la Sartre și de la Sartre la Jaspers — ne apare ca o orientare filozofică în care

punctul de plecare în interpretarea condiției umane îl constituie afirmarea primatului ontologic (uneori și genetic) al existenței față de esență, iar punctul-terminus, surprinderea libertății ca dimensiune constitutivă definitorie a statutului existențial al omului. În acest context este identificabilă, dincolo de libertatea-capriciu, de libertatea-indiferență și de liberul arbitru, *libertatea existențială*.

3. Heidegger, Sartre și „libertatea existențială"

Fără îndoială că textele cele mai revelatoare pentru a surprinde *concepția existențialistă* despre „libertatea existențială" sînt cele ale lui Jean-Paul Sartre. Ea a fost formulată sintetic și sugestiv în mult-comentata formulă: „Omul este condamnat să fie liber" [32]. Voi încerca să argumentez că Heidegger — deși asociază sintagmei „libertate existențială" un alt sens, deci un alt concept și deși păstrează legitima distanță față de formularea sartriană, suspectînd-o pentru întemeierea ei metafizică — conduce, prin „ontologia fundamentală" pe care o propune *Sein und Zeit*, spre același loc geometric în care se întîlnesc feluritele filozofii existențialiste.

Nu va fi ușor. Atît deoarece, așa cum remarca I.M. Bochenski, „există puțini gînditori mai greu de înțeles decît Heidegger" [33], cît și pentru că abundentele exegeze heideggeriene sporesc, la rîndul lor, dificultățile, mai ales atunci cînd apelează la interpretări de tipul *obscurum per obscurius*. În orice caz, este astăzi dacă nu unanim acceptat, cel puțin cvasiunanim acceptabil că traseul urmat de gîndirea lui Heidegger a rămas puternic marcat de propoziția prin care debuta, în 1927, *Sein und Zeit*: „problema Firii a căzut azi în uitare" [34]. Tot ceea ce a scris Heidegger exprimă tentativa de a scoate din uitarea metafizicii modernilor problema „sensului Firii" și

de a construi o ontologie veritabilă, destinată să depășească abordările „preontologice" (ontice) urmate de o întreagă tradiție filozofică care — de la Platon la Husserl — apela la mijloace eminamente logice si pornea de la o multitudine de moduri particulare de a fi, în speranța de a propune un răspuns la întrebarea „ce este Firea ?". Dar, subliniază Heidegger, prin aceasta se desconsidera distincția dintre Fire *(das Sein)* și modurile particulare de a fi *(das Seiende)*, astfel încît nu se mai dobîndește scontata comprehensiune ontologică asupra „Firii" (das Sein), ci cu totul altceva : o vagă conturare ontică a „Firii fiindului" *(das Sein des Seienden)*. Dînd un alt curs demersului filozofic, Heidegger refuză să formuleze unul din răspunsurile posibile la menționata întrebare, considerînd că însăși întrebarea trebuie reformulată în alți termeni *(„care este sensul Firii ?")* pentru a putea ajunge la Fire în puritatea ei originară, ca sursă ascunsă a oricăror prezențe, care ne poate spune despre ceea ce este cum că este. Dificultatea pe care o are de întîmpinat Heidegger pare în acest moment insurmontabilă, deoarece, pe de o parte, sensul Firii nu ni se dezvăluie ***nemijlocit***, ci numai prin moduri particulare de a fi, pe de altă parte, prin ***mijlocirea*** „firii lucrurilor care se prezintă ca fiind" nu putem accede la sensul „Firii ca Fire". Spun că dificultatea pare doar insurmontabilă, întrucît Heidegger găsește o ieșire chiar pornind de la interogarea asupra „sensului Firii", de la constatarea că o asemenea întrebare este ea însăși posibilă în virtutea specificului unui mod de a fi privilegiat, propriu omului : acela de „a fi în deschidere" (ceea ce Heidegger denumește *Dasein*). În și prin specificul modului său de a fi, se pune chestiunea „sensului Firii" nu numai pentru că implică subiectivitatea și temporalitatea, care-i permite să se chestioneze, din interior, asupra universalului, ci și, mai ales, pentru că, spre deosebire de toți *ceilalți existenți (Seiende)* care sînt ontici și

se definesc prin atributele prezente (în raport cu o prealabilă esență), *existentul uman (Dasein)* este *ontologic*, indefinibil prin proceduri logice abstractizante și caracterizabil doar prin *ek-sistență* (= îndreptare spre...), prin proiectare spre viitor. Or, pentru Heidegger, „dacă «este» undeva, sensul firii e «în viitor»" [35] și, de aceea, întrebările „în care anume existent va trebui să citim sensul Firii ? ; în care existent explorarea firii își va lua punctul de plecare... ? ; care este acest existent exemplar și în ce accepție apare el ca primordial ?" [36] conduc la acordarea unui statut privilegiat *Dasein*-ului, adică existenței *umane*. În virtutea primatului existenței umane (care nu este nici produs, nici simplu „fapt", ci intenție, *proiect*), specificul modului uman de a ek-sista, ca un „«a-fi-în-lume» care se proiectează *liber* spre moduri de ființare posibile" [37], deschide singura cale pentru a dezvălui și aprofunda problematica originară a sensului Firii. Este calea unei ontologii a existenței umane, construită printr-o hermeneutică a *Dasein*-ului.

Cum remarcă unul din cei mai subtili exegeți ai textelor heideggeriene, tot *Sein und Zeit* ar putea fi redus la o singură teză asupra sensului firii. „Teza spune un singur lucru din trei unghiuri : 1) firea *(das Sein)* este Lume *(Welt)* ; 2) firea este dezvăluire originară de sine proprie acelui *a fi «întru» (Da-sein)* care sîntem noi înșine și care, totuși, nu este omul, ci modul de a fi al omului ; 3) *Dasein*-ul este finitudine — «finitudine în om» — ca o comprehensiune a firii. Și asta-i tot. Nu e nimic altceva în întreg *Sein und Zeit* decît tripticul acestei unice teze și efortul desfășurat pentru a o explicita" [38].

Fără a simplifica excesiv și a corela sinuoasa desfășurare ulterioară a gîndirii heideggeriene *ne varietur* cu ontologia conturată în *Sein und Zeit*, nu contest că novatoarea critică a alienării umane provocată de hegemonia „regnului planetar al tehnicii" (ca mutație devastatoare a raporturilor firești ale existenței umane cu Firea și ultimă „împlinire a omului metafizicii, a ani-

malului rațional“) [39] introduce o distorsiune față de dialectica „autenticității și inautenticității existenței umane“. Totodată, iraționalismul și epilogul nihilist din *Sein und Zeit* par a fi atenuate, după așa-numita „Kehre“, printr-un accent asupra reconstrucției ontologice inspirate de motivul vieții și al creației (preluat din romantismul lui Hölderlin sau din creația poetică a lui Rilke și Trakl). Dar opinez că între Heidegger din *Sein und Zeit* și scrierile care marchează „cotitura“ nu apare totuși o schimbare radicală de perspectivă filozofică. De aceea, nu voi vorbi de un Heidegger I și un Heidegger II, în sensul în care am distins, în capitolul anterior, pe Wittgenstein I (din *Tractatus...)* de Wittgenstein II (din *Investigațiile filozofice)*. Dealtfel, în *Scrisoarea despre umanism* și scrierile heideggeriene ulterioare ei care invocă o „conversiune“ (Kehre), „noua fază a filozofiei lui Heidegger este mai mult indicată decît expusă“, fapt ce-l determină pe I.M. Bochenski, într-o lucrare de istorie a filozofiei contemporane, să o treacă deliberat „sub tăcere“ [40]. Dacă eu nu o trec sub tăcere, am în vedere un considerent de principiu: deși nu marchează o ruptură a continuității gîndirii sale filozofice, scrierile din a doua perioadă a activității lui Heidegger aduc o autointerpretare semnificativă a *Sein und Zeit*-ului. Mă sprijin, îndeosebi, pe un text asupra importanței căruia a atras atenția la noi Al. Boboc[41]: scrisoarea adresată, în aprilie 1962, lui P.W.J. Richardson, unde Heidegger preciza că „numai pornind de la ceea ce este gîndit în I este accesibil ceea ce-i gîndit în II, însă I nu devine posibil decît dacă este conținut în II“, pornind de la constatarea unei conversiuni care nu s-a efectuat nicidecum pe baza modificării punctului de vedere sau prin abandonarea problematicii din *Sein und Zeit*“[42].

Citit dintr-o asemenea perspectivă, interviul dat în 1966 revistei „Spiegel“ (a cărui publicare în timpul vieții a fost interzisă de Heidegger, astfel încît a apărut la cinci zile după moartea

filozofului, în numărul din 31 mai 1976) este relevant. Dincolo de neconvingătoarea încercare de a justifica reprobabila sa atitudine în timpul celui de-al treilea Reich, interviul lui Heidegger ia turnura unui adevărat testament filozofic, care aruncă o nouă lumină asupra mesajului ontologiei construite prin hermeneutica fenomenologică a existenței umane în *Sein und Zeit*. Interviul poate fi rezumat prin trei idei : a) Influența și puterea tehnicii au devenit atît de copleșitoare și mutilante încît omul se găsește neputincios, fără „posibilitatea de a mai alege o alegere" ; b) Omul, prin el însuși, nu are capacitatea sau posibilitatea de a se elibera pe sine dintr-o asemenea situație, prin care „chiar filozofia a ajuns în stadiul terminal" ; c) „Numai un Dumnezeu ne-ar putea încă salva *(Nur noch ein Gott kann uns retten)*. Unica posibilitate care ne rămîne este să pregătim în gîndire și în poezie o stare pentru apariția lui Dumnezeu sau pentru absența lui" [43]. Interviul este derutant și Paul A. Schilpp avea dreptate să considere că, la o primă interpretare, s-ar părea că Heidegger „așteaptă, ca o unică posibilitate, depășirea crizei produse de înstrăinarea tehnologică prin «un Dumnezeu», adică prin recurgerea la misticism, la supranatural" dar, într-o a doua instanță, asociind textul și cu sentimentul așteptării de factură romantică, menționează : „concepția este prea infantilă pentru a veni de la un presupus gînditor și filozof de primă importanță"[44]. Cred că dificultățile exegezei ne conduc, firesc, la concluzia că textul menționat nu poate fi interpretat *per se*, ci numai pornind de la premisa că ansamblul textelor ulterioare „conversiunii" se înscriu, în pofida unor distorsiuni, în problematica din *Sein und Zeit* și, ca atare, ar trebui citite ca fragmente sau completări, desfășurate în jurul „axului" pe care-l reprezintă teza principală a cărții. Pentru Heidegger, supraînstrăinarea tehnologică în condițiile capitalismului contemporan — cum se exprimă H. Freyer — creează o dificultate insurmontabilă atît trecerii, în plan

filozofic, de la ontic la ontologic (de aceea Heidegger vorbeşte de un „stadiu terminal"), cît şi trecerii, în planul acţiunii umane, de la o existenţă inautentică la una autentică (de aceea în interviul din „Spiegel" îl consideră pe om neputincios : să nu fie liber, pentru că este om şi să fie liber pentru că îi este blocată „alegerea între alegeri"). Dar, mă întreb, în asemenea împrejurări exclamaţia „*Nur noch ein Gott könnte uns retten*" nu este expresia aceleiaşi idei pe care o formulase anterior Heidegger, metaforic, prin versurile „*Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Sein*" ? („Sosim prea tîrziu pentru zei şi prea devreme pentru fire" ?)[45]. Nu exprimă ea impasul concepţiei heideggeriene despre „libertatea existenţială" ? Şi poate fi ea, oare, înţeleasă în afara marelui său proiect din *Sein und Zeit*: acela de a depăşi metafizicile preontologice care creau o opoziţie între subiect şi obiect şi îl situau pe om *în faţa* lumii, cu o construcţie ontologică unde apare în primplan identitatea „subiect-obiect" şi omul este situat *in interiorul* lumii ?

Teza principală din *Sein und Zeit* presupune identificarea lui „a-fi-în-lume" *(in-der-Welt-Sein)* ca structură constitutivă definitorie a existenţei umane. Cum remarcă Lucien Goldmann, în viziunea heideggeriană „omul nu este *în faţa* lumii, pe care el încearcă s-o înţeleagă şi asupra căreia acţionează, ci *în interiorul* acestei lumi din care face parte şi nu există ruptură radicală între sensul pe care el încearcă să-l găsească sau să-l introducă în lume şi acela pe care încearcă să-l găsească sau să-l introducă în propria existenţă" [46]. Tocmai datorită acestei „azvîrliri" în lume, care este „cădere" într-un univers neguvernat de determinaţii necesare obiective, proiectele strict individuale ale oamenilor sînt mereu urmărite, *deschise* spre ceva, dar mereu neîmplinite şi apar perpetuu însoţite de angoasă, provocată nu de împrejurări concrete, ci de însăşi precaritatea statutului existenţial al omului, de modul specific uman de „a-fi-în-

lume", astfel încît, în semnificația ei existențială „grija este — pentru Heidegger — modul fundamental de a fi al omului" [47]. El nu are însușiri statornice (ca ceilalți existenți), ci este prins în halucinantul carusel al depășirilor și autodepășirilor. Fenomenologia, utilizată de Heidegger ca metodă, devine o hermeneutică aplicată „existenței umane" pentru a-i interpreta structura globală și a construi o „ontologie fundamentală", prin elucidarea fenomenologică a modului de a fi al omului. Considerînd că „a-fi-în-lume" nu este o însumare a unor elemente constituente, ci o totalitate a structurii globale a existenței umane, originare și permanente, Heidegger precizează că o asemenea structură globală este inabordabilă prin procedurile științei. Dar atunci, cum ? Răspunsul lui Heidegger pare a fi următorul : structura globală a existenței umane este accesibilă doar hermeneuticii fenomenologice, aptă să scruteze și să explice fenomenul originar și unitar care se află în întreg și în care își are ontologic fundamentul fiecare dintre momentele sau elementele structurale. Cu alte cuvinte, Heidegger susține că „structurii ontologice a existenței umane îi aparține o comprehensiune existențială *(existentiales Verstehen)*. Declarînd, fără echivoc, că „reflexia filozofică trebuie să renunțe la «filozofia limbajului» pentru... a se pune în poziția de a dezvolta o altă problematică și concepte clare" [48], Heidegger construiește efectiv o nouă problematică a „trăirilor existențiale", principial inaccesibilă cunoașterii științifice, întrebîndu-se : există totuși un fenomen originar și unitar care să facă abordabilă, în întregul ei, structura existenței umane și să fundeze elementele structurale particulare ? Sau, altfel formulat : există o „afectivitate înțelegătoare în existența umană, în care ea să-și fie dezvăluită în mod exemplar sieși ?" [49]. Răspunsul lui Heidegger este afirmativ : da, un asemenea fenomen este angoasa *(Angst)*. Reluînd conceptul kierkegaardian de angoasă, Heidegger precizează că „ceea ce angoasează angoasa este

faptul că existența umană este un «a-fi-în-lume»", că „a se angoasa, ca sentiment al situației, este un mod fundamental de «a-fi-în-lume»... care se caracterizează esențialmente prin pro-iectare de posibilități". Și, întrucît ea este corelatul conceperii existenței umane „*ca o existență posibilă*", ca ființă care nu poate fi decît „însingurată și izolată" (un *solus ipse)*, care mereu „nu este în apele sale", mereu trebuie — fără nici un punct de sprijin și fără șansă de împlinire — să se aleagă pe sine, „angoasa manifestă în existența umană modul său de a fi inalienabil, adică al său *a-fi-liber* pentru libertatea de a se alege. Angoasa — scrie Heidegger — pregătește existența umană spre *a-fi-liberă-pentru (propensio in...)* autenticitatea modului său de a fi, ca posibilitate care este deja și a fost dintotdeauna"[50].

În registrul categoriilor denumite de Heidegger „existențiale" — pentru că ele se raportează hermeneutic la structurile ontologice ale existenței umane și configurează o „comprehensiune existențială" *(existentiales Verstehen)* — *libertatea* se situează în prim-plan, deoarece ea dezvăluie că „*Dasein*-ul este proiect", surprinzînd și explicitînd modul specific uman de a „eksista" (a-se-îndrepta-spre), de a fi o perpetuă sursă a posibilității. *Posibilitatea* reprezintă, pentru Heidegger, o dimensiune specifică a existenței umane, intim corelată cu temporalitatea și cu o *libertate-supliciu*, care antrenează nimicirea. Alegerea și „alegerea între alegeri" — în care existența umană își impune puțința ei existențială autentică — este destinul omului. Dar, constată Heidegger, exercitarea „libertății existențiale", care este „alegere pură", îi dezvăluie existenței umane pierderea proiectului ei în existența anonimă, inautentică, unde numai „pentru că *este* ceea ce devine sau nu devine, poate, înțelegîndu-se, să spună despre sine : «să devii ceea ce ești !»"[51]. În prelungirea constatării Heidegger se întreabă : „existența umană a decis

vreodată liber sau va putea ea vreodată decide dacă vrea sau nu vrea să intre în «existența umană»?"[52]. Răspunsul este negativ. La această răspintie a argumentării sale, Heidegger, operînd cu altă conceptualizare, se întîlnește cu teza lui J.-P. Sartre : „omul nu este mai întîi om, pentru a fi de-abia pe urmă liber... ; nu sîntem liberi de a nu fi liberi"[53]. Libertatea este implicată în însuși statutul existențial al omului. Pentru Heidegger „libertatea nu este liberul arbitru intelectual, ci este o determinație pe care *Dasein*-ul și-o impune lui însuși"[54], fiind implicată în chiar faptul de a fi „aruncat" în lume, însingurat, supus unor perpetue alegeri de sine lipsite de repere axiologice și însoțite, inevitabil, de angoasă, de grijă. În ultimă instanță, deschiderea spre viitor și pre-mergerea lui *(Vorlaufen)* îi dezvăluie existenței umane pierderea sa în existența anonimă și o pune în fața posibilității de a fi ea însăși, o „libertate efectivă" — sigură de sine și îngrijorată de sine — doar ca „libertate spre moarte" *(zum Tode)*. Concentrînd, fără disimulări și iluzii, întreaga experiență a „deschiderii" insului spre viitor, spre posibil, această „libertate existențială" apare astfel ca maximă servitute. Într-o altă modalitate, de o incontestabilă originalitate, reîntîlnim tema sartriană a „libertății-supliciu", a *condamnării omului la libertate*. Ecoul ei pare a străbate, într-un fel sau altul, toate variantele existențialismului.

Întrucît consideră că existența umană *(Dasein*-ul, în terminologia lui Heidegger) se construiește pe sine ca proiect în „depășire" perpetuă, depășirea situațiilor prin alegerile omului apare ca fiind sursa oricărui sens, deci a oricărui fundament, iar libertatea de alegere ca fiind implicatul și fundamentul ultim al acestei mișcări dinspre existență spre esență, al comprehensiunii existențiale, al oricărei inteligibilități.

Pentru existențialism, libertatea încetează a mai fi o cucerire a practicii social-istorice și devine un „dat ontologic", o structură cosubstan-

ţială şi inalienabilă a existenţei umane. Iar existenţa umană, spune Heidegger, este „azvîrlită“ atît în lumea mută a lucrurilor, cît şi (ca „persoană“) în lumea anonimă a „celorlalţi“ *(das Mann)*. Înstrăinată funciarmente prin această dublă „cădere“, fiinţa individuală riscă să se cufunde în micile bucurii alterate ale cotidianului, să nu-şi trăiască viaţa autentic, să nu aibă — prin teamă şi grijă — experienţa axiologică în situaţii-limită. Libertatea reprezintă, în această perspectivă, o matrice a fiecărei subiectivităţi umane izolate în lume, punctul ei originar şi, totodată, îndepărtata perspectivă spre care se proiectează. „Libertatea *mea* — scrie Sartre — este unicul fundament al valorilor şi nimic nu mă poate justifica de a adopta cutare sau cutare valoare... În calitate de fiinţă prin care valorile există, eu sînt injustificabil“ [55]. Din această perspectivă, omul ar fi liber pentru că nu există o esenţă prealabilă actelor şi trăirilor sale, prin care omul *este* ceea ce *se face*. Omul are, desigur, un trecut, dar el poate să-l accepte sau să-l refuze, să-i dea o *semnificaţie* sau alta. El se găseşte plasat într-o anumită situaţie, dar el decide dacă şi cum să intre în ea, ce *sens* să-i dea. Astfel concepută, libertatea încetează să fie un dat oarecare ; specificul ei constă în faptul că se manifestă numai în exerciţiul alegerii, dar al unei asemenea alegeri făcute fără puncte de sprijin şi care îşi dictează ei însăşi motivele, deasupra oricăror raţiuni. O asemenea libertate este *totală*, încetează să mai fie un privilegiu al voinţei, fiind proprie şi pasiunilor, emoţiilor, oricăror experienţe în care individul îşi asumă responsabilitatea alegerii şi se angajează cu autenticitate. Orice act, în măsura în care este *al meu*, în măsura în care izvorăşte dintr-o trăire cu autenticitate a vieţii şi mă angajează este — după Sartre — *liber*, independent de consecinţele sale.

Dintr-un alt unghi de vedere, Karl Jaspers consideră libertatea tot ca un însemn al dramatismului existenţei umane în care, pe de o parte,

se exercită intenţionalitatea conştiinţei, pe de altă parte, „trăim continuu într-o lume care a fost produsă neintenţionat"[56]. Pentru el, existenţa umană „autentică" presupune orientarea omului spre sine însuşi, ocolirea frămîntărilor cotidiene care l-ar plasa pe om in raporturi cu lumea lucrurilor, conferindu-i doar o existenţă „neautentică". Raportările axiologice ale omului ar fi, prin însuşi statutul lui ontologic, supuse acţiunii a două puteri divergente, cu efecte tragice : *legea zilei* (care i-ar cere claritate, consecvenţa, fidelitate, i-ar comanda să-şi formuleze idealuri şi să le realizeze în lume) şi *pasiunea nopţii* (care i-ar inspira omului dorinţa de a refuza comandamentele raţiunii, precipitîndu-l spre „realizarea" existenţei sale prin distrugere şi ruinare). Jaspers susţine că această ambiguitate a existenţei umane — supusă antinomiei „zilei" şi „nopţii" — ar face raţiunea neputincioasă. Omul nu s-ar putea cunoaşte decît prin aşa-numita lectură a „cifrului" pe care il oferă experienţa trăită, îndeosebi în acele „situaţii-limită" (cum sînt eşecurile) cînd tensiunea cerinţelor antinomice ale „zilei" şi „nopţii" atinge apogeul şi cind omul, în faţa refuzului realului de a-i realiza proiectul, devine introvertit şi intuieşte, in stări de mare tensiune emoţională caracteristice alegerilor libere, lipsite de repere axiologice, „misterul" său. *Libertatea existenţială,* căutată de Jaspers prin renunţarea la pretenţiile de a raţionaliza universul şi retragerea narcisistă în dimensiunile vieţii interioare, întîlneşte în acest punct interpretarea sartriană a libertăţii, ca perpetuă interiorizare, neantizare şi subiectivizare a contingenţei care, astfel modificată, trece în întregime „in gratuitatea alegerii".

Pentru om — spune J.-P. Sartre — „nu este nici o diferenţă între a exista şi a se alege"[57]. El alege o comportare resemnată, conformistă sau o atitudine militantă, o prietenie sau alta, o activitate, o dragoste, un mod de a petrece timpul, ceva demn de respectat. Dar în aceste

alegeri omul nu ar avea puncte de sprijin nicăieri : nici în univers (căci lipsa determinismului face rațiunea umană neputincioasă), nici în alegerile celorlalți oameni (întrucît fiecare își are o ecuație personală a făuririi „propriei esențe") și nici într-un factor transcendent („dacă Dumnezeu nu există — spune J.-P. Sartre, reluînd butada cunoscutului personaj dostoievskian — totul este permis"). Din această perspectivă, omul ar fi liber deoarece existența sa precede esența, deoarece el mereu se creează pe sine prin modul cum alege una sau alta din alternativele de acțiune, prin sensul pe care îl dă fiecărei situații, dar — fiind lipsită de orice puncte de sprijin, de criterii obiective de ierarhizare — libertatea încetează a fi un semn de grandoare, de putere, de măreție a omului și devine un fel de blestem, un supliciu, o „condamnare". În asemenea împrejurări, devine lipsit de importanță ce alegi ; totul este să-ți exerciți libertatea și să alegi, să fii tu însuți, să-ți asumi răspunderea.

În oricare din variantele existențialismului — chiar luînd în considerație mai accentuat și alte note diferențiale între Heidegger, Sartre și Jaspers, de care am fost nevoiți să facem abstracție — se degajă același efort meritoriu de a trata libertatea nu ca spontaneitate, nu ca indiferență, nu ca liber arbitru, ci ca *libertate de alegere*. Este surprinsă aici o fază mai evoluată a libertății : *libertatea interioară* sau *libertatea existențială*, cu alte cuvinte, posibilitatea specific umană de a înfăptui, grație activității coordonate a „pivotului" dianoetic al conștiinței, a „afectivității înțelegătoare", a voinței și a forțelor morale, alegerea autonomă a scopurilor și mijloacelor de acțiune, asumîndu-și total responsabilitatea pentru consecințele *in actu* ale acestor alegeri. Dar, datorită erorii metodologice de a deprecia sau chiar ignora dialectica „interiorizării" și „exteriorizării" determinațiilor sociale, existențialismul nu poate străbate mai departe itinerarul către înțelegerea

libertăţii ca putere de creare a valorilor, deoarece nu numai că nu găseşte, dar interzice *de plano* însăşi căutarea unor repere axiologice obiective ale alegerilor umane. Situaţia este paradoxală : ***existenţialismul exaltă libertatea umană, dar o libertate fără puncte de sprijin în realitate, fără repere axiologice*** şi care, de regulă, conduce la eşec.

În pofida caracterului său dialectic, postulatul „existenţa precede şi determină esenţa" nu surprinde constanţa relativă a esenţei umane, derivată din trainicia relaţiilor sociale obiective în care omul este angajat. Trăirea subiectivă, pe care existenţialiştii o iau drept obiect al analizei lor fenomenologice, nu este condiţionată, cum susţine Heidegger, de sentimentul unei anxietăţi ancestrale. Răspunsul pe care-l propune ontologia heideggeriană problemei „sensului Firii", semnificativ pentru proiectul constituirii unei ontologii a umanului, va fi totuşi tributar antropologizării ontologiei, distribuind accente unilateral : pe individ în dauna colectivităţii, pe singular în dauna generalului, pe existenţă în dauna esenţei, pe interioritate în dauna exteriorităţii, pe libertate în dauna necesităţii.

Desigur, încercarea existenţialistă de construcţie a unei ontologii a umanului evidenţiază elemente pe care filozofia „clasică" despre om le-a ignorat şi care pot fi valorificate din perspectivă marxistă. Efortul de comprehensiune conceptuală a situaţiilor-limită, accentul pus pe dialectica autenticităţii şi neautenticităţii sau a comunicării şi incomunicabilităţii, conceptualizarea fină a unor trăiri existenţiale, subtila analiză a libertăţii de alegere într-o lume a tehnicilor manipulante şi chiar pledoaria pentru binomul indisociabil „om-libertate" se înscriu într-o problematică adusă la ordinea zilei de istoria contemporană. Incontestabil, unele lucrări ale lui Heidegger şi Jaspers sînt un fel de „staţii seismografice" de înregistrare fină a înstrăinării umane generate de caracterul re-

presiv al „manipulării" cunoştinţelor de către structurile tehnocratice ale capitalismului contemporan. Evoluînd şi autodepăşindu-se printr-o binevenită apropiere de marxism, viziunea sartriană a libertăţii apare, în ultima perioadă a vieţii sale, ca „denunţare a unui sistem în care producţia lucrurilor contează mai mult decît vieţile umane" [58].

În interviul acordat revistei „Le nouvel observateur" cu puţin timp înainte de moarte (15 aprilie 1980), Jean-Paul Sartre, printr-un sublim autocriticism, mărturisea că s-a înşelat crezînd că „l'enfer sont les autres" şi regreta că a lăsat individul mult prea autonom în teoria sa asupra libertăţii. Dealtfel, chiar cu două decenii înaintea menţionatului interviu, Sartre s-a dezis public de concepţia asupra libertăţii expusă în *L'Être et le Néant*, făcînd apel — sub influenţa vădită şi mărturisită a filozofiei marxiste — la o reinterpretare a problemei libertăţii prin prisma unei dialectici a „interiorizării" şi „exteriorizării" unor determinaţii socioculturale. Astfel, el ajunsese să admită că „fiecare generaţie e produsul natural şi social al generaţiei anterioare, dar fiecare se desprinde de generaţia anterioară şi depăşeşte cu condiţionarea praxisului său obiectivarea praxisului anterior" [59]. Încercarea unor existenţialişti de a se apropia de marxism, cum a fost cazul exemplar al lui Sartre, apare „încărcată cu semnificaţii. Prin ea însăşi, această evoluţie marchează o autodepăşire, o implicită denunţare a unor insuficienţe teoretice" [60]. Îndeosebi o denunţare a principalei insuficienţe teoretice a existenţialismului care — atît în variantele vechi cît şi în cele mai noi — identifică libertatea cu alegerea, redusă la un act gratuit, lipsit de repere axiologice.

Existenţialismul respinge nu numai sensul spiritualist al „binelui" sau „dreptului" în general, ci respinge totodată orice criterii obiective de valorizare. În pofida deosebirilor dintre ei, reprezentanţii existenţialismului nu pot să

nu accepte — cel puţin tacit sau implicit — teza capitală a lui Sartre : „Nu avem nici înapoi, nici înaintea noastră justificări şi scuze. Sîntem singuri, fără scuze. Este ceea ce aş exprima spunînd că *omul este condamnat să fie liber*. Condamnat pentru că nu s-a creat el însuşi şi totuşi liber pentru că, odată zvîrlit în lume, el este responsabil de ceea ce face... Omul, fără nici un sprijin şi fără nici un ajutor, este condamnat în fiecare clipă să inventeze omul“ [4]. Este condamnat din clipa în care îşi dă seama că i se deschid o multitudine de căi de acţiune, că trebuie să-şi asume responsabilitatea alegerii, dar că — în fond — toate activităţile umane sînt echivalente.

Adoptarea credo-ului lui Caligula („eu cred că toate acţiunile sînt echivalente“) indică în existenţialism o filozofie care rupe artificial individul de social, în timp ce pentru marxism centrul valorizărilor este nu omul „autonomizat“ al gînditorilor existenţialişti, ci omul articulat într-un context istoric de relaţii sociale. Este drept că omul alege mereu dintr-un evantai de posibilităţi (spre exemplu, o profesie, o prietenie, o dragoste, o atitudine faţă de artă, un anume comportament politic etc.), că aceste alegeri îşi pun pecetea asupra destinului nostru individual, că sîntem responsabili de consecinţele acestor opţiuni. Dar noi alegem între bine şi rău, între drept şi nedrept, între frumos şi urît pe baza unor *criterii* care nu sînt elaborări capricioase ale subiectivităţii fiecărui individ, ci sînt istoriceşte şi socialmente determinate de practică, de anumite structuri economice, sociale şi politice care prescriu „spaţiul de joc“ al alegerilor noastre. Luînd însă ca punct de plecare individul izolat şi trăirile lui, experienţele lui de viaţă desprinse de structurile economice şi socio-culturale, existenţialismul nu mai poate găsi nici un fel de criterii obiective ale alegerilor umane, chiar dacă — în cazul lui Sartre — trăirile existenţiale ale individului sînt „articulate“ şi integrate ulterior în

context social. Într-o perioadă cînd în filozofie sînt dominante întrebările privitoare la poziția omului într-o societate angajată pe linia progresului tehnic accelerat, la fundamentarea idealurilor apte să orienteze acțiunea umană în situațiile de decizie complexe ale epocii actuale, confruntarea între marxism și existențialism ne apare atît ca o formă a „dialogului umanismelor", cît și ca o expresie a înfruntării unor modalități *divergente* de abordare filozofică a condiției umane : fie pornind de la relația dialectică dintre individ și societate, de la raporturile sociale concret-istorice în care omul își desfășoară activitatea sa creatoare (în cazul marxismului), fie pornind de la subiectivitatea individului izolat, disociat artificial de ambianța sa socială (în cazul existențialismului).

Fără îndoială, unii reprezentanți ai existențialismului, aducînd în prim-plan o problematică pusă la ordinea zilei de istoria contemporană și care poate fi valorificată din perspectivă marxistă, au contribuit la demistificarea și defetișizarea condiției umane, la înlăturarea abordării mecanicist-reducționiste a omului. Modul în care Sartre dezbate tulburătoarea întrebare „este omul el însuși sau altceva decît el însuși ?" întreține trează conștiința unicității omului, a istorismului, a rolului creator al subiectivității și a responsabilității umane, ceea ce oferă — între anumite limite — puncte de contact cu marxismul, contribuind la promovarea unui climat intelectual potrivnic ideologiei tehnocratismului și structuralismului doctrinar care proclamă — prin formula șocantă „moartea omului" — inutilitatea conceptelor de „om", „umanism", „fericire" sau „libertate" în viața spirituală a epocii contemporane. Ontologiile existențialiste reprezintă o reacție critică la adresa antiumanismului de orice factură (tehnocratic, teologic, reducționist-biologist, rasist), îndreptată, cum ar spune Marx, împotriva oricărei filozofii „care vrea să desființeze aristocrația eternă a naturii umane — libertatea" [62]. Dar, chiar atunci cînd denunță

dezumanizarea omului, protestul existențialiștilor, adesea generos și străbătut de căutări febrile, rămîne steril tocmai pentru că, dincolo de binevenitele problematizări și de unele subtile conceptualizări, se întemeiază pe un mod restrictiv de a concepe omul și umanul. Existențialismul conferă o dimensiune ontologică unor raporturi umane concret-istorice generate de proprietatea privată și deplînge o lume în care domnește înstrăinarea, fără a mai putea găsi soluțiile reale pentru eliberarea oamenilor de exploatare, oprimare, manipulare, reificare, eșuînd — în cele din urmă — in apele tulburi și pline de nade ale nihilismului axiologic. Valoros prin problemele pe care le pune, existențialismul exercită o funcție preponderent critică, dar prea puțin constructivă, întrucît — introducînd un clivaj între individ și societate și contrapunînd libertatea existențială determinismului — ajunge în cele din urmă la o interpretare speculativ-idealistă a subiectivității și la deplîngerea unor manifestări ale înstrăinării umane, subtil analizate fenomenologic, dar în fața cărora nu mai este apt să întrevadă nici o soluție teoretică și nici o cale practică de eliberare.

Libertatea omului nu poate fi concepută adecvat fără surprinderea determinărilor obiective ale oricărei acțiuni eficace, care fac posibil „acordul" între scopuri proiectate și realizări efective. Determinism înseamnă, la scară umană, și criterii obiective de ierarhizare valorică. Or, lumea în care trăim — și în care omul, după expresia lui Sartre, ar fi „condamnat la libertate" — este considerată de existențialism o lume fără repere axiologice. Dacă valorile n-au nici un suport în realitatea obiectivă, devine lipsit de importanță ce preferi. Totul este să preferi. Nu are importanță în ce sens acționezi. Totul este să acționezi și să-ți asumi răspunderi (să fii cuprins de „fascinația actului", spune Sartre). Devine lipsit de importanță ce alegi. Totul este să alegi. Coincidența „alegerii cu valorizarea" și a „omului cu libertatea" este îm-

pinsă atît de varianta heideggeriană cît şi de cea sartriană a existenţialismului contemporan pînă la punctul în care, prin excluderea oricărei raportări a actelor la determinările obiective, se şterge orice distincţie între actele noastre care sînt libere şi cele care nu sînt libere. Ni se legitimează uriaşe resurse ale libertăţii, dar sîntem frustraţi de orice suport al ei şi de orice termeni obiectivi de referinţă. Ni se conferă libertatea de alegere, dar ea se converteşte instantaneu într-o condamnare. Căci acţiunile considerate libere în virtutea unor valorizări lipsite de criteriu vor suporta inevitabil rigorile necruţătoare ale necesităţii desconsiderate. Ceea ce filozofia poate disimula prin subterfugii teoretice, nu mai poate disimula opera literară şi dramaturgia sartriană, care devin o necruţătoare demascare a caracterului iluzoriu al concepţiei existenţialiste despre libertate. Logica vieţii conduce personajele lui Sartre care se autoiluzionează că ar fi libere să-şi inventeze viaţa cum vor, angajîndu-se în acţiuni obsedate de fascinaţia actului, de dorinţa de a înfăptui ceva care să poarte pecetea subiectivităţii lor, spre o totală discordanţă între intenţii şi realizare. Şi Goetz (din *Diavolul şi Bunul Dumnezeu*), şi Hugo (din *Mîinile murdare*) şi Franz von Gerlach (din *Sechestraţii din Altona*) şi Mathieu Delarue (din romanul *Drumurile libertăţii*) sînt sistematic frustraţi de consecinţele actelor lor. Tocmai cînd se credeau mai liberi, lipsa de eficacitate a acţiunilor lor le dovedeşte că au fost mai puţin liberi ca oricînd, că necesitatea — desconsiderată de ei — se răzbună, privîndu-i de urmările scontate ale actelor. Şi atunci, Mathieu Delarue îşi va converti orgoliul egotist al unei libertăţi fără fundament într-o jalnică lamentaţie : „s-ar spune că cineva îmi fură urmările actelor mele; totul se petrece ca şi cum aş putea mereu s-o iau de la început". Iar Antoine Roquentin, personajul principal din romanul lui Sartre *Greaţa*, va exalta libertatea gratuită de valorizare în

accepţiunea ei existenţialistă, dar va recunoaşte, în momente de luciditate, că ea este falsă şi iluzorie, mărturisind : „eu nu sînt liber pentru că nu pot să fac ce vreau". Este, în aceste replici-cheie ale personajelor sartriene, o sublimă autorecunoaştere a eşecului concepţiei existenţialiste despre libertate.

Dar nu numai atît. Existenţialismul opune fetişizării structuraliste a „conceptului" dispreţul faţă de concept şi chiar faţă de ştiinţă, faţă de perspectivele pe care aceasta le deschide eliberării progresive a omului prin cunoaştere şi acţiune eficientă pentru umanizarea cadrului său de viaţă. Tocmai de aceea se ajunge la acel dezarmant „dezacord între intenţii şi realizare" [63] asupra căruia a atras atenţia Dumitru Ghişe. Critica justificată a panlogicismului se prelungeşte astfel într-o totală descalificare a cunoaşterii ştiinţifice, suspectată că ar risca să fortifice mirajul unei existenţe „neautentice". Critica justificată a tehnocratismului, a pierderii finalităţii umane a progresului ştiinţifico-tehnic într-o organizare socială care urmăreşte randamentul sau eficienţa ca „scop în sine" se converteşte într-o desconsiderare a rezultatelor şi procedeelor ştiinţelor, anatemizate pentru culpa imaginară de a fi înceţoşat înţelegerea omului. Este drept că negării schopenhauriene a voinţei eficace şi seninătăţii disperării imobile, pesimismul existenţialist modern îi substituie adesea revendicarea pasionată a „autenticităţii" (Heidegger), a „revoltei pentru revoltă" (Camus) sau invocarea unei „justiţii imanente" realizabilă prin „fascinaţia actului" şi „fidelitatea faţă de propria conştiinţă" (Sartre). De-abia aci, pe asemenea cărări înguste şi incerte, în asumarea lucidă a iraţionalităţii existenţei sale, omul, asemenea miticului Sisif coborînd de pe muntele pe care-l urcă neîncetat, fără rost, ar putea găsi amara ocazie a unei fericiri. Dar aceasta este compromisă. Fericirea este *ab initio* compromisă de îndată ce accepţi o astfel de libertate-blestem, fără puncte de sprijin şi fără criterii, care

te antrenează pe nisipuri mișcătoare, pe un drum în care absența sensului și comunicării, ineficacitatea oricărei acțiuni intenționale, incoerența generalizată, angoasa existențială generată de discordanța perpetuă între ceea ce vrei și ceea ce dobîndești, resimțirea cu luciditate a tragismului vieții, sînt consecințele inevitabile ale exercițiului libertății de alegere.

Astfel, în încercarea de a depăși libertatea-indiferență și liberul arbitru, în voința de a transforma alegerea liberă într-o autentică opțiune axiologică, existențialismul refuză să caute un sprijin în cunoaștere, în înțelegerea necesității. Refuzul de a sprijini libertatea pe cunoașterea necesității, caracteristic pentru subiectivismul de tip existențialist, înseamnă refuzul unei rigori posibile și nu iluzorii. El transformă slăbiciunile unei doctrine în care nu poate găsi criterii obiective ale libertății într-o sterilă deplîngere a imperfecțiunii unei lumi în care domnește haosul moral și cecitatea axiologică. Marx remarca acum mai bine de un secol că un asemenea punct de vedere nu este indicat în interpretarea libertății. „Căci cum ar putea să-mi servească drept temei pentru o apreciere și un discernămînt just — se întreba Marx — un punct de vedere care, cu privire la întregul univers, nu exprimă decît ideea anodină că tot ce există este imperfect. Însuși acest punct de vedere este cel mai imperfect dintre toate imperfecțiunile pe care le vede în jurul său" [64].

4. Depășirea „libertății-supliciu" și sensul unei triade : „cunoaștere-valorizare-acțiune"

Limitele concepției existențialiste despre libertate — tensionate de contradicția tragică între elogiul responsabilității și contestarea reperelor axiologice ale alegerilor umane — nu pot fi depășite dialectic decît trecînd către o nouă interpretare a libertății, a cărei ipostază majoră

o întîlnim în filozofia marxistă : *libertatea de acțiune*. Un asemenea mod de a pune problema străbate ca un fir roșu întreaga istorie a gîndirii filozofice, fiind prezent *implicit* la Descartes (în citatul menționat din cea de-a patra meditație) sau în dictonul leibnizian „Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione" („Ești cu atît mai liber cu cît acționezi mai mult conform rațiunii") și *explicit* — deși pornind de la premise teoretice diferite — la Spinoza și Hegel, care au impus cugetării filozofice formularea, azi devenită aforistică, *libertatea este necesitate înțeleasă.*

Libertatea nu mai apare, într-o asemenea interpretare, ca o facultate originară aparținînd în mod egal tuturor oamenilor, ci ca un privilegiu al aceluia care s-a eliberat de constrîngeri exterioare și servituți interioare (ignoranță, pasiune oarbă, impulsuri instinctive, prejudecăți de ordin ideologic etc.) și poate realiza nestînjenit — deci liber — tendința conștientă către înfăptuirea scopurilor asumate. Dar, întrucît aceste scopuri nu sînt rezultatul capriciului sau bunului plac al omului, ci apar din condițiile vieții sale, în perimetrul cîmpului de posibilități ale praxisului, *libertatea de acțiune* în realizarea scopurilor depinde de măsura în care necesitatea a fost cunoscută, „interiorizată" în mobilurile acțiunii. Astfel înțeleasă, libertatea marchează trecerea de pe planul ignoranței pe planul *cunoașterii* (Spinoza) și, totodată, trecerea din incorsetarea unor mobiluri egoiste în orizontul acțiunii prin care se realizează conștient necesitatea istorică universală (Hegel). Libertatea devine o modalitate conștientă de angajare sintetică a omului în acțiune creatoare, avînd drept caracteristică esențială sustragerea de sub tirania unor constrîngeri (externe și interne) prin apel la resursele spirituale ale personalității (și, în primul rînd, la rațiune), prin adeziunea la idealuri morale (înscrise în orizontul necesității înțelese) și, mai ales, prin puterea de creare a valorilor.

Libertatea poate fi definită deci ca *mişcarea prin care trecem de la abandonul faţă de determinaţiile constrîngătoare asupra alegerilor, deciziilor şi acţiunilor noastre la alegeri, decizii şi acţiuni creatoare fondate pe dominarea umană a acestor determinări, pe promovarea conştientă a valorilor*. Cum am văzut, această mişcare poate fi descompusă într-un număr de faze (spontaneitate, indiferenţă, liber arbitru, libertate internă, libertate de acţiune) şi fiecăreia dintre acestea îi corespunde o anumită doctrină a libertăţii. Dar aceasta înseamnă că cele cinci interpretări ale libertăţii marchează tot atîtea faze ale procesului complex de eliberare a omului, străbătînd drumul anevoios care începe cu abandonarea faţă de determinaţiile eului şi adaptarea cvasiautomată la mediul extern pentru a atinge, în cele din urmă, prin „interiorizarea" necesităţii, prin deliberare şi alegere în cunoştinţă de cauză, demnitatea unei acţiuni nestînjenite de necesitate, liberă să afirme plenar disponibilităţile omului de a promova şi realiza idealuri morale, de a crea valori.

Analizînd mecanismul intern al „interiorizării" şi „exteriorizării" determinaţiilor sociale de către individ, *libertatea* ne apare astfel nu ca un „dat", ci ca o operă de realizat. Determinaţiile obiective constituie cîmpul în care se poate manifesta progresiv puterea omului de a se elibera de constrîngeri şi servituţi, de a domina legile naturii exterioare cît şi pe cele care guvernează propria sa natură, de a se manifesta ca singura fiinţă care — prin activitatea sa, determinată de împrejurări obiective — schimbă înseşi aceste împrejurări, aduce un „plus" prin alegeri, decizii şi acţiuni eficiente care nu se pot reduce la „interiorizarea" condiţiilor sociale, ci implică şi capacitatea dobîndită de om — în cursul celor cinci faze ale procesului de eliberare — de a se angaja în promovarea şi realizarea unor „valori" umane (morale, estetice, teoretice, politice, utilitare etc.) modelatoare de

existență. Tocmai pentru că este o ființă caracterizată prin *praxis*, *omul* poate deveni și altceva decît ceea ce îl face să fie ceea ce este. Cunoașterea rațională, integrată în conștiința umană totalizantă și participantă angajat la crearea și afirmarea plenară a valorilor, devine deschizătoare de orizont axiologic, în care se realizează corespondența între rezultate și scop, între finalitatea conștientă și determinațiile obiective. Deși „interiorizează" întotdeauna determinații sociale obiective și se supune rigorilor unor condiții moștenite, pentru om viitorul este încă *de creat*. Și, în limitele evantaiului de posibilități pe care-l deschide, nimic nu este dinainte jucat și nimic nu se joacă fără el, fără acel „plus" pe care-l introduce creativitatea omului ce a reușit să străbată itinerarul care desparte un individ totalmente condiționat de o persoană aptă, printr-o subtilă dialectică a „interiorizării" și „exteriorizării", să restituie prin acțiunile sale altceva decît acea totalitate pe care a primit-o în condiționarea sa. *Libertatea este tocmai acest itinerar dintre două adeziuni :* adeziunea *pasivă* la impulsurile spontane ale eului care se abandonează condiționărilor sale și o adeziune *activă* la idealuri asumate conștient, devenite călăuze de acțiune creatoare, sprijinită pe cunoaștere, conjugată cu voința de a promova și de a realiza conștient valori. Concepția materialist-dialectică despre libertate este în măsură să cuprindă, într-o viziune dătătoare de sens, acest itinerar în întregul lui, situîndu-l în contextul practicii social-istorice.

Pornind de la premisa că „libertatea este înțelegerea necesității" [65] și abordind problema din punctul de vedere al praxisului, se poate construi un nou concept de libertate care, implicînd și *momentul subiectiv* al libertății de alegere între alternative date de ambianța socială și condițiile naturale, îl corelează dialectic cu *momentul obiectiv* al realizării efective a corespondenței între scopurile proiectate și rezultatele obținute prin acțiunea social-istorică, ne-

stînjenită de necesitate tocmai pentru că se sprijină pe cunoașterea și dominarea ei prin praxis.

Pe drept cuvînt, filozoful sovietic A.G. Mislivcenko releva că „în literatura filozofică marxistă problema libertății a fost analizată mult timp și cu precădere în planul ei social-istoric general, mecanismul intern al libertății individuale ca atare fiind cercetat într-un mod cu totul nesatisfăcător. Și totuși, *subiectul și purtătorul libertății este tocmai individul* (subl. ns.). Ar fi greșit să credem... că orice manifestare liberă a omului, cutare sau cutare alegere în acțiunile sale se pot explica suficient prin formula libertății ca necesitate înțeleasă"[41]. Dealtfel, însăși această formulă, „libertatea e necesitate înțeleasă", pe care fondatorii materialismului dialectic au preluat-o de la Spinoza și Hegel, trebuie interpretată în contextul precizant al *unității dintre „cunoaștere-valorizare-acțiune"* care caracterizează concepția marxistă despre condiția umană, oferind puncte de sprijin pentru explicarea mecanismului intern al libertății individuale din unghiul de vedere al praxisului și pornind de la analiza deterministă a libertății în plan social-istoric.

În lumina concepției dialectice-probabiliste despre determinism, acțiunea umană poate fi liberă întrucît intră în raport nu cu o tiranică necesitate exterioară praxisului (care ar implica doar supunere), ci cu necesitatea inerentă regiunii ontice a „umanului", care este un produs al praxisului, al activității umane de transformare efectivă și apropriere a lumii (și a omului integrat, prin societate, în lume). Abordarea libertății în raport cu necesitatea caracteristică statutului ontologic al omului se distinge net de doctrina heideggeriană întrucît permite surprinderea momentului obiectiv al libertății (care nu este exclus, ci presupus de aspectul subiectiv al alegerii dintr-o pluralitate de variante posibile). Este evidențiată, astfel, o subtilă dialectică a „interiorizării" necesității (la nivelul alegerii) și a „exteriorizării" proiectelor umane (la nivelul

existență. Tocmai pentru că este o ființă caracterizată prin *praxis*, *omul* poate deveni și altceva decît ceea ce îl face să fie ceea ce este. Cunoașterea rațională, integrată în conștiința umană totalizantă și participantă angajat la crearea și afirmarea plenară a valorilor, devine deschizătoare de orizont axiologic, în care se realizează corespondența între rezultate și scop, între finalitatea conștientă și determinațiile obiective. Deși „interiorizează" întotdeauna determinații sociale obiective și se supune rigorilor unor condiții moștenite, pentru om viitorul este încă *de creat*. Și, în limitele evantaiului de posibilități pe care-l deschide, nimic nu este dinainte jucat și nimic nu se joacă fără el, fără acel „plus" pe care-l introduce creativitatea omului ce a reușit să străbată itinerarul care desparte un individ totalmente condiționat de o persoană aptă, printr-o subtilă dialectică a „interiorizării" și „exteriorizării", să restituie prin acțiunile sale altceva decît acea totalitate pe care a primit-o în condiționarea sa. ***Libertatea este tocmai acest itinerar dintre două adeziuni :*** adeziunea *pasivă* la impulsurile spontane ale eului care se abandonează condiționărilor sale și o adeziune *activă* la idealuri asumate conștient, devenite călăuze de acțiune creatoare, sprijinită pe cunoaștere, conjugată cu voința de a promova și de a realiza conștient valori. Concepția materialist-dialectică despre libertate este în măsură să cuprindă, într-o viziune dătătoare de sens, acest itinerar în întregul lui, situîndu-l în contextul practicii social-istorice.

Pornind de la premisa că „libertatea este înțelegerea necesității" [65] și abordînd problema din punctul de vedere al praxisului, se poate construi un nou concept de libertate care, implicînd și *momentul subiectiv* al libertății de alegere între alternative date de ambianța socială și condițiile naturale, îl corelează dialectic cu *momentul obiectiv* al realizării efective a corespondenței între scopurile proiectate și rezultatele obținute prin acțiunea social-istorică, ne-

stînjenită de necesitate tocmai pentru că se sprijină pe cunoașterea și dominarea ei prin praxis.

Pe drept cuvînt, filozoful sovietic A.G. Mislivcenko releva că „în literatura filozofică marxistă problema libertății a fost analizată mult timp și cu precădere în planul ei social-istoric general, mecanismul intern al libertății individuale ca atare fiind cercetat într-un mod cu totul nesatisfăcător. Și totuși, *subiectul și purtătorul libertății este tocmai individul* (subl. ns.). Ar fi greșit să credem... că orice manifestare liberă a omului, cutare sau cutare alegere în acțiunile sale se pot explica suficient prin formula libertății ca necesitate înțeleasă"[18]. Dealtfel, însăși această formulă, „libertatea e necesitate înțeleasă", pe care fondatorii materialismului dialectic au preluat-o de la Spinoza și Hegel, trebuie interpretată în contextul precizant al *unității dintre „cunoaștere-valorizare-acțiune"* care caracterizează concepția marxistă despre condiția umană, oferind puncte de sprijin pentru explicarea mecanismului intern al libertății individuale din unghiul de vedere al praxisului și pornind de la analiza deterministă a libertății în plan social-istoric.

În lumina concepției dialectice-probabiliste despre determinism, acțiunea umană poate fi liberă întrucît intră în raport nu cu o tiranică necesitate exterioară praxisului (care ar implica doar supunere), ci cu necesitatea inerentă regiunii ontice a „umanului", care este un produs al praxisului, al activității umane de transformare efectivă și apropriere a lumii (și a omului integrat, prin societate, în lume). Abordarea libertății în raport cu necesitatea caracteristică statutului ontologic al omului se distinge net de doctrina heideggeriană întrucît permite surprinderea momentului obiectiv al libertății (care nu este exclus, ci presupus de aspectul subiectiv al alegerii dintr-o pluralitate de variante posibile). Este evidențiată, astfel, o subtilă dialectică a „interiorizării" necesității (la nivelul alegerii) și a „exteriorizării" proiectelor umane (la nivelul

acțiunii), între care ni se relevă un decalaj, datorat tocmai libertății umane, care exclude acomodarea docilă, servilă, lipsită de inițiativă și inventivitate la cerințele necesității obiective. Pentru om necesitatea nu apare ca ceva pur exterior, străin modului său de a fi, scopurilor autorealizării, ci ca parte constitutivă a activității sale obiectual-transformatoare. Omul nu-și poate elabora proiecte care să-i ofere spațiul unei autentice libertăți de acțiune eludînd trecutul și ambianța socio-culturală a prezentului, nu poate evada din ceea ce, dacă ni se permite o licență lingvistică, am denumi „pielea sa socializată". Individul „interiorizează" determinările sale sociale (relațiile economice, structura de clasă, forma istorică de comunitate umană, organizarea politică a societății, trecutul istoric, modelele culturale, instituțiile, codurile morale și juridice, sistemul de valori și reperele de ierarhizare axiologică istoricește condiționate de praxis etc.). El ajunge prin *patternuri* de gîndire și afectivitate, etaloane de clasă, raportare la grupuri sociale de referință, credințe și atitudini care exprimă proceduri socialmente codificate pentru soluționarea situațiilor tipice — cristalizate în statusuri și roluri sociale determinate — la o socializare a comportamentului datorată nu numai presiunilor sociale exterioare, ci și „interiorizării" controlului social, în virtutea căruia fiecare individ nu poate fi altceva decît „ceea ce îl face să fie ceea ce este" (J.-P. Sartre). Dar, reexteriorizînd aceste determinații sociale interiorizate prin opțiuni și acte, individul — aflat în fața unei configurații inedite de fapte — alege nu între termeni dați, ci *posibili*, elaborînd decizii care atestă aportul *sintezei originale* a factorilor psiho-socio-culturali, autoelaborată *activ* de personalitate.

„Exteriorizarea" (sau „obiectivarea") determinațiilor sociale „interiorizate" (sau „subiectivizate") presupune — cu cît individul acționează mai liber — un decalaj față de condiționările obiective, un proiect plasat dincolo de

aceste determinații, un „adaos" sau o „mutație" care exprimă inventivitatea și creativitatea omului, *libertatea* sa. Desemnînd drept *starea t* situația individului care a „interiorizat" determinațiile sociale și drept *starea t + 1* situația individului care a reexteriorizat prin acțiunile sale în mod creator aceste determinații, constatăm, odată cu epistemologul elvețian Jean Piaget, că „starea t + 1 nu poate fi dedusă nemijlocit din starea t" și că „din punctul de vedere al praxisului, adică a ceea ce omul trebuie să facă și poate spera, libertatea comportă bineînțeles și un sens — care angajează chiar întreaga noastră responsabilitate" [87]. Este firesc să fie așa, întrucît *libertatea se dobîndește în raport cu necesitatea inerentă statutului ontologic al omului, prin dialectica interiorizării și exteriorizării active a determinațiilor sociale*, care este mediată de factori socio-culturali, de activitatea obiectuală-transformatoare a omului.

Privită din unghiul de vedere al praxisului, condiția sine-qua-non a dobîndirii libertății de acțiune este cunoașterea necesității. Altfel spus, deliberarea, alegerea și decizia în cunoștință de cauză. Fără îndoială, avem în vedere că : a) libertatea nu se reduce la transformarea individului într-un „instrument" al necesității, ci presupune capacitatea omului de a acționa inventiv, original, de a fructifica în mod creator și într-o manieră care să poarte pecetea personalității sale una sau alta din posibilități, de a-și asuma responsabilitate în elaborarea și obiectivarea proiectelor, în folosirea unor criterii determinate de discernămînt valoric : b) libertatea nu se reduce nici la supunerea docilă, fie și lucidă, față de necesitatea cunoscută, față de cerințele — conștientizate — ale legilor obiective, căci în acest caz deosebirea dintre om și animal ar fi graduală și neesențială, ar consta doar în faptul că omul face conștient ceea ce animalul face din instinct ; c) libertatea nu poate fi, prin definiție, atributul unei acțiuni „închise", cantonată în precondiționări fatale, ci este o acțiune „des-

chisă" spre viitor prin proiecte supuse condiționărilor obiective și apte mereu să depășească aceste condiționări prin capacitatea umană de alegere activă între termeni *posibili*, de promovare a valorilor și de autodeterminare eficace ; d) libertatea este caracteristică acțiunii umane care scapă de constrîngeri exterioare și, ca atare, se constituie — cum argumenta Marx — dincolo de domeniul necesității spontane, *oarbe*, dar ea nu se poate realiza decît în marja largă de inițiativă și creativitate pe care o deschide — pe fiecare treaptă a dezvoltării sociale și istorice — necesitatea imanentă praxisului, atunci cînd este cunoscută și dominată de om. Aceste considerații ne impun, prin demonstrație, deci printr-o evidență mediată de raționament, ideea că premisa libertății rămîne *activitatea cognitivă* a omului, dar ele exclud reducerea libertății la activitatea cognitivă a omului, la cunoașterea necesității.

Libertatea se sprijină pe *cunoaștere* (deoarece, dacă omul nu alege între posibilele alternative de acțiune în cunoștință de cauză va resimți constrîngerea *externă* a necesității desconsiderate), dar implică și *valorizarea* (deoarece efectuînd acțiuni care ar contraveni convingerilor și aspirațiilor sale, ar resimți constrîngerea *internă* a valorilor, asumate și părăsite). De aceea, „a fi liber" nu înseamnă, cum credea Renouvier, *a face ce vrei*, dar înseamnă, întotdeauna, *a nu face ce nu vrei*.

Să ne explicăm. Diferitele lucruri din natură, ca și diferitele acte ale semenilor nu stau pentru om pe același plan, ci li se acordă o *inegalitate de rang și un sens* (pozitiv sau negativ) în raport cu modul în care răspund unor trebuințe, necesități sau aspirații umane, socialmente constituite și istoricește condiționate. Această inegalitate de rang și inversiune a sensului este resimțită în experiența trăită (prin registrul ierarhic al atracțiilor, preferințelor și dorințelor) și este exprimată într-o formă raționalizată prin

conceptul de *valoare*. Inegalitatea de rang nu provine din relații între obiecte, ci din raportarea practic-spirituală a subiectului apreciator față de ele și este stabilită pe baza *semnificației* însușirilor lor intrinseci pentru subiectul care se simte atras de ele mai mult sau mai puțin, le consideră demne de a fi prețuite și dorite mai mult sau mai puțin în raport cu trebuințele sale economice, morale, politice, estetice sau de alt ordin. Valoarea implică atît ierarhia (ordonarea verticală a obiectelor sau actelor de la inferior la superior, conformă importanței lor pentru subiect), cît și polaritatea (prezența unui *da* și a unui *nu*, a unei aprobări și a unei dezaprobări), fiecărei valori corespunzîndu-i, parcă printr-un fel de inversiune a sensului, o valoare situată la celălalt pol axiologic, ceea ce ne pune întotdeauna în fața unei alternative. Constatarea că valoarea este un fenomen *social* și nu *natural*, că este o *relație* (între un obiect demn de a fi prețuit și un subiect apt să acorde prețuire) și nu o calitate intrinsecă a lucrurilor, conjugată cu admiterea *polarității* și *ierarhiei* ca determinații raționale primare ale valorii, ne permite să surprindem că, în acțiunea umană liberă, înțelegerea necesității devine un mijloc pentru promovarea valorilor umane. O asemenea acțiune este străbătută — cum se exprimă Husserl — de o *intenționalitate axiologică* (care vizează valori) [65]. Chiar dacă înțelegînd — în limitele istorice ale praxisului — necesitatea, omul face apel, prin intermediul științei, la explicarea și optimizarea mijloacelor de care dispune pentru sporirea eficacității activității lui transformatoare, fără promovarea unor idealuri morale, fără intenționalitate axiologică libertatea de alegere a omului s-ar reduce la spontaneitatea voinței. Fără scop, fără criterii de discernămînt valoric, fără intenționalitate axiologică, alegerile ar deveni echivalente și, chiar dacă nu s-ar stinge, ar înceta să mai exprime libertatea umană. Într-un fel, și animalul alege între realități concrete, dar el nu poate fi liber pentru

că alege intre termeni dați (nu posibili), abandonîndu-se pasiv pulsiunilor vitale, in timp ce omul alege raportînd obiectele — dincolo de orice calcul rațional — la valorile ideale pe care urmărește să le materializeze. Libertatea nu implică deci orice alegere, ci alegeri sui-generis, care sînt *opțiuni axiologice*. Tocmai pentru că se sprijină pe cunoașterea necesității și urmărește conștient actualizarea valorilor, *acțiunea umană liberă* ne apare ca o mișcare prin care trecem de la abandonarea pasivă față de realitatea empirică sau determinațiile eului la promovarea valorilor.

Însăși tratarea libertății ca „necesitate înțeleasă" presupune, din perspectiva concepției marxiste despre praxis, considerarea libertății ca o acțiune infinită ce izvorăște din capacitatea — istoricește și socialmente dobîndită de om — de a *proiecta* mai multe acte posibile, de a se angaja optînd între căi de acțiune în raport cu *valorile* pe care urmărește să le realizeze și care conferă semnificație umană proiectelor. Necesitatea imanentă statutului existențial al omului ne oferă mereu un registru determinat de posibilități de acțiune, fără însă să ne impună tiranic ce decizie să fie luată, ce scop să fie asumat, cărei modalități de acțiune să-i conferim mai mare valoare (și, ca atare, s-o alegem). A spune că o anumită atitudine umană a fost determinată de o situație este echivalent cu a spune că situația a fost astfel *valorizată* de om încît trebuia luată tocmai acea atitudine pentru a se răspunde la exigențele situației și a se da curs finalității urmărite. Astfel, atitudinea umană ne apare încărcată cu *răspunderea morală* a individului pentru valorile urmărite ca și pentru cele realizate, pentru consecințele faste sau nefaste ale opțiunilor axiologice. Această responsabilitate, *corolar al libertății umane*, nu poate fi declinată prin invocarea unei necesități exterioare care ar fi impus univoc cutare sau cutare manifestare atitudinală. Desigur, în condițiile societății capitaliste, factori obiectivi de-

termină înstrăinarea umană și reificarea, îngustînd cîmpul de manifestare a libertății umane. Dar oricît ar fi de accentuată astăzi în țările capitaliste avansate din punct de vedere industrial suprarepresiunea și raționalizarea tehnologică, oricît ar fi puse în mișcare aparatul tehnic și mijloacele de comunicare de masă pentru a se ajunge la ceea ce Herbert Marcuse denumește „manipularea nevoilor și preferințelor umane", acest „sistem al nonlibertății" [69] nu poate bloca total alegerile umane. Chiar în aceste condiții, în prezența unor puternice obstacole, nu poate fi blocat total orizontul alegerilor umane, nu este fatală adaptarea la structurile „sistemului nonlibertății", ci — cum o probează realitățile epocii — există posibilitatea promovării unor valori care să depășească structurile date. Există posibilitatea alegerii conștiente a uneia sau alteia dintre pozițiile posibile față de clasele și partidele care se confruntă în societate, ceea ce implică responsabilitatea individului pentru destinul său și al societății în care trăiește.

Ajunși în acest punct al argumentării, am și pregătit introducerea în „ecuația" libertății a unui nou moment, decisiv : momentul *activității practice*, al realizării necesității înțelese și al opțiunilor axiologice.

Conținutul principal al libertății este întotdeauna transformarea prin acțiune a realității obiective și a propriei vieți a omului, eliberarea de orice constrîngeri, fie exterioare (necesitate oarbă, stihia întîmplărilor, „magnetismul" situației), fie interioare (automatismul instinctelor, adaptare stereotipă, prejudecăți, „tirania" afectelor), dominarea necesității grație activității creatoare a omului sprijinită pe cunoaștere și valorizare. Pentru a fi liber nu este suficient să înțelegi necesitatea, ci trebuie *să acționezi* în cîmpul de posibilități pe care ea îl deschide pentru a traduce în viață proiectul uman original ce exprimă o adeziune internă, fără a mai fi stînjenit în realizarea lui efectivă. Acțiunea este

concomitent resortul și proba devenirii omului întru libertate. „Libertatea constă în *a realiza prin acțiune* anumite posibilități și a elimina altele", în „posibilitatea concretă de *a acționa* în vederea stăpînirii efective a evenimentelor aleatorii prin care se realizează necesitatea"; ea are sens numai ca „acțiune deschisă", ca putere concretă a omului „de a-și produce și reproduce, pe scară lărgită și perfecționată, condițiile propriei sale realizări și depășiri continue" [70].

Din unghiul de vedere al praxisului, libertatea nu este un fapt, ci o *acțiune* (de transformare efectivă și apropriere a lumii), nu este un atribut aprioric al conștiinței, ci o *putere* (de eliberare progresivă de constrîngeri externe și interne), nu este un dat al individului izolat, ci — cum a definit-o Marx — o *dezvoltare autotelică* a puterii omului ca ființă *socială*. Din această perspectivă, *libertatea este un produs al evoluției istorice*. Ea se cucerește procesual, pe măsura dezvoltării forțelor de producție, a succeselor luptei revoluționare a maselor pentru schimbarea progresivă a structurilor economice, sociale și politice, pe măsura dezvoltării culturale, a îmbogățirii valorilor materiale și spirituale, cu alte cuvinte, prin activitatea social-istorică aptă să sporească puterea omului de transformare a lumii și de autodeterminare a propriului destin.

Procesul social-istoric de cucerire a libertății are loc numai *în* și *prin* practica socială, punînd „în evidență faptul că libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertății colective, generale" [71]. Întreaga experiență a construcției și perfecționării societății socialiste în țara noastră atestă că numai *prin acțiune practică revoluționară*, întemeiată pe cunoașterea necesității și pe promovarea valorilor (idealurilor) comuniste „se poate crea — așa cum sublinia Engels — o orînduire socială în care nu mai există diferențe de clasă și griji pentru mijloacele individuale de

existență și în care să poată fi pentru prima dată vorba de o libertate omenească reală" [72].

Tocmai pentru că rămîne mereu pe terenul *real* al istoriei, întemeind și generalizînd soluționarea *practică* a problemei libertății umane, filozofia marxistă poate aduce și dezlegarea „misterului" *teoretic* al itinerarului pe care îl străbate procesul, mereu deschis, al *cuceririi* libertății de către om prin cunoaștere, valorizare și acțiune. Dar, prin aceasta, ea se dovedește aptă a fi, concomitent, călăuza axiologică a luptei pentru libertate a omului contemporan și autentica filozofie existențială a zilelor noastre.

PARTEA A III-A

ÎNTRE „MOARTEA OMULUI" ŞI „SACRALIZAREA PUTERII"

Capitolul 5

Dincolo sau dincoace de structuralism ?

Structuralismul are astăzi o situaţie paradoxală. El reprezintă o metodă şi o doctrină despre care se vorbeşte mult, dar se ştie încă puţin. Lucrările lui Chomsky sau ale lui Lévi-Strauss se adresează unui cerc restrîns de specialişti. Cărţile lui Lacan şi Foucault sînt incomparabil mai greu de înţeles decît cele ale lui Hegel (J. Cl. Kerbourch remarca ironic că ar trebui citite cu dicţionar). Şi, cu toate acestea, nici o carte de filozofie n-a avut în Franţa, în ultimii 15 ani, ecoul profund şi neconjunctural al lucrării lui Foucault *Les mots et les choses* [1]. La sfîrşitul deceniului al şaptelea apăruse chiar un fel de frenezie structuralistă, comparabilă cu cea existenţialistă din primii ani de după război. Moda vestimentară, cinematograful şi televiziunea, publicitatea, miturile, literatura şi muzica, ideologiile politice — toate continuă să se afle şi acum sub semnul unor analize structuraliste. Revistele filozofice din întreaga lume dezbat fenomenul, încercînd să-i fixeze valoarea şi limitele. În dezbaterea

contemporană asupra structuralismului (care a obținut succese incontestabile în lingvistică, poetică, psihanaliză, etnologie, economie politică, sociologie, istoria și teoria literaturii etc.) apar puncte de vedere foarte diferite, la o extremă fiind reducerea lui la „o concesie făcută modei" (A. L. Kroeber), iar la cealaltă încercarea de a interpreta dialectica marxistă din perspectiva analizei structurale (L. Althusser). De-abia a apucat să-și proiecteze fasciculele de lumină asupra miturilor, și structuralismul s-a găsit el însuși proiectat de o literatură abundentă în galeria unei noi serii de mituri. „Un panaceu !", vor spune unii. „Un nume nou pentru lucruri vechi", vor răspunde alții. „*Contra* structuralismului", va pleda într-o carte Pierre Fougeyrollas — prezentîndu-l ca pe o formă contemporană de „obscurantism" [2]. „Cărțile contra structuralismului — va replica în 1977 Gilles Deleuze — n-au absolut nici o importanță ; ele nu pot împiedica structuralismul să aibă o productivitate care este aceea a epocii noastre... ; contează doar cărțile *pentru* ceva nou și care știu să-l producă" [3].

Elogiat sau respins, structuralismul nu poate fi însă ocolit, întrucît exprimă tendința pronunțată a științelor contemporane spre construcția de modele formalizabile și accesibile unui tratament matematic, spre dobîndirea unui spor de rigoare apt să depășească vagile teoretizări care înăbușeau în trecut, prin retorism și impresionism, conceptualizările în științele umane. Orice încercare de a contura o „geografie" a spiritualității filozofice de azi ar fi nu numai incompletă, dar și deformantă, dacă n-ar acorda importanță orientărilor și tendințelor din metodologia și epistemologia contemporană inglobate în denumirea generică de structuralism, cu atît mai mult cu cît ele au reanimat pretutindeni interesul pentru studiul operei lui Marx, considerat drept deschizător de drum al unei strategii metodologice apte să depășească alternativa care

creează numeroase dificultăți altor curente filozofice : „structură fără istorie“ sau „istorie fără structură“ [4]. Iată de ce, abordînd problema structurii și structuralității, ne angajăm direct în una din cele mai pasionante dezbateri filozofice contemporane și, totodată, punem în evidență o dimensiune a dialecticii materialiste, pentru care analiza structurală face parte integrantă din metodologia ei suplă și riguroasă.

1. Sistem și structură

Parafrazînd o sugestivă formulă datorată lui Warren Weaver, cofondatorul teoriei informației, care spunea că fizica clasică a reușit să dezvolte „o teorie a complexităților neorganizate“, putem afirma că teoria generală a sistemelor răspunde cerinței revoluției științifice-tehnice contemporane de a se elabora o „teorie generală a complexităților organizate“. Ea a deschis un drum pentru o analiză riguroasă, în perspectivă formalizabilă, a „totalităților organizate“, axată pe abordarea structuralist-relațională a acestora [5]. Obiectele, fenomenele și procesele, indiferent de natura lor, pot fi considerate drept sisteme ce posedă o anumită structură, atunci cînd ele reprezintă un *întreg* ale cărui elemente : a) se află în relații determinate unele față de altele ; b) formează o entitate distinctă, cu însușiri ireductibile la cele ale părților componente. Departe de a fi un simplu conglomerat, sistemul este un ansamblu organizat de elemente (materiale sau nu) care depind reciproc unele de altele, putînd fi recompuse și transformate prin procedee operaționale definite. „Integritatea și autocorectarea (autostabilizarea, homeostaza) nu sînt decît primii pași în abordarea celorlalte două trăsături proprii sistemelor, care sînt autoorganizarea și ierarhia... Prin proprietatea de ierarhizare înțelegem capacitatea unui sistem de a fi, în același timp, suprasistem

pentru părțile sale și subsistem în componența altor sisteme. Nu este greu de constatat conformitatea acestui mod de abordare în știință și cunoaștere cu tezele de bază ale materialismului dialectic, aproape toate conceptele sistemice nefiind decît elaborări ale proprietăților fundamentale de... interdependență"[6].

Deși ideea de „sistem" nu este nouă, teoria generală a sistemelor (elaborată de Ludwig von Bertalanffy) a adus un important spor de cunoaștere pentru a parcurge drumul *de la sistem la structură*, adică la *aspectul relativ invariabil al sistemului*, prin cercetarea căruia pot fi dezvăluite atît trăsăturile generale, cît și legitățile care prezidează existența și funcționarea diferitelor categorii de sisteme. Intenția teoriei generale a sistemelor este de „a formula principii valabile pentru «sisteme» în general, independent de natura elementelor lor componente"[7]. Iar principala ei consecință o constituie introducerea unei noi viziuni științifice (denumită *sistemică*), grație virtuților metodologice ale triadei conceptuale „sistem-structură-funcție" în cercetarea totalităților (ansamblurilor) organizate. Teoria generală a sistemelor marchează astfel o ruptură epistemologică manifestă cu vechea paradigmă proprie viziunii „atomiste" a științei clasice. Aceasta considera că orice totalitate poate fi descompusă în elementele componente (compuși chimici și enzime, celule, senzații elementare, indivizi în liberă competiție etc.), sperind că prin simpla reunire a lor — teoretică sau experimentală — ar putea reconstrui și face inteligibilă totalitatea de la care s-a plecat. Dar aplicarea unei asemenea proceduri analitice — care a adus gloria unui Galilei sau Descartes — depindea de două condiții pe care nu le mai întîlnim în cazul sistemului, al „complexităților organizate cu multe variabile în interacțiune". Prima : interacțiunile între elemente să fie inexistente sau destul de slabe pentru a putea fi neglijate. A doua : relațiile care descriu comportamentul părților componente ale unui

„întreg“ să fie liniare, astfel încît ecuațiile care descriu comportamentul „întregului“ să aibă aceeași formă ca și cele care descriu comportamentul părților, iar procesele parțiale să poată fi însumate pentru a obține procesul total. Or, aceste condiții nu mai sînt îndeplinite de ceea ce desemnăm prin conceptul de *sistem* (și astfel, vechiul cadru teoretic se transformă într-un canal prin care efortul de cercetare științifică nu ar mai duce nicăieri). Investigațiile contemporane au pus în evidență că un sistem devine absolut inințeligibil dacă îi studiem izolat părțile componente, întrucît el are proprietăți noi, distincte de cele ale componentelor și nederivabile din însumarea lor. Pentru a explica aceste proprietăți ale unui sistem sau cvasi-sistem, important este să cunoaștem *interrelațiile* dintre elementele componente. Studiul „complexităților organizate“, ale căror elemente constitutive se află în „interacțiuni tari“, reclamă nu numai ecuații diferențiale nonliniare simultane, ci, în primul rînd, o nouă „schemă conceptuală“, o nouă strategie cognitivă, evitînd falsa alternativă „atomism-organicism“ și deplasînd accentul de la studiul empirist al componentelor sau studiul metafizic al totalităților spre cunoașterea structurii, adică a *relațiilor invariante* care pot explica fizionomia și dinamica sistemelor.

Din moment ce noțiunea de structură are sens doar în raport cu un anumit sistem, iar sistemele nu sînt izolate și au în ele însele resursele unei perpetue automișcări, înseamnă că structura va cuprinde un *grup de invarianți*, dar nu invarianți în general, ci invarianți *în raport cu domeniul de validitate al sistemului* (limitele în cadrul cărora se poate vorbi de invarianța unei structuri urmînd a fi stabilite diferențiat pentru fiecare sistem în parte). Structura implică o relativă invarianță, dar numai față de un anumit grup de transformări ; de aceea, analiza ei se poate efectua cu șanse teoretice sporite în cadrele conceptuale ale unei filozofii care, demonstrînd universalitatea devenirii, acceptă unitatea dialectică a

stabilităţii şi instabilităţii, a continuităţii şi discontinuităţii, a repetabilităţii şi irepetabilităţii, a conservării şi depăşirii.

Necesitatea de a ne ridica de la identificarea sistemelor variabile la cunoaşterea structurilor relativ invariabile, susceptibile să facă inteligibil, raţional „mecanismul" formării, menţinerii şi evoluţiei sistemelor, se sprijină în filozofia marxistă nu numai pe un principiu *metodologic* (cerinţa studierii fenomenelor în contextul relaţiilor esenţiale care pun „amprenta" totalităţii asupra fiecărui element în parte), ci şi, în primul rînd, pe un principiu *ontologic* (structuralitatea ca însuşire universală a sistemelor). Sistemele fiind structurate, noi nu putem porni în explicarea lor nici de la întreg spre parte (ca în concepţiile organiciste), nici de la parte spre întreg (ca în concepţiile atomiste), ci numai de la *constelaţia de raporturi* care le caracterizează, adică de la *structura* lor.

Ajungem astfel la conceptul de bază care concentrează ca un focar inovaţiile, abordările structuraliste. Dar, avem într-adevăr de-a face cu un demers novator? Afirmînd că „atunci cînd îl întrebuinţăm, termenul de «structură» nu adaugă nimic la ceea ce ştim deja, decît o picanterie agreabilă" [8], antropologul american A. L. Kroeber are şi nu are dreptate. El are dreptate doar dacă se referă la noţiunea de structură, aşa cum a fost prefigurată în istoria gîndirii filozofice (încă la Platon şi Aristotel) sau la sensul etimologic al termenului, care nu reliefează nimic deosebit („*structură*" provine de la latinescul *struere* = a clădi, şi înseamnă, de regulă, construcţie). Dar el nu are dreptate deoarece, pe lîngă sensul vechi al noţiunii, în care accentul cădea pe configuraţia (alcătuirea, aranjarea) elementelor unei totalităţi, conceptul de *structură* a dobîndit — din cea de-a doua parte a secolului trecut — două sensuri care au produs o mutaţie conceptuală şi au adus ceva radical nou. Tocmai de aceea — subliniază Cl. Lévi-Strauss — „din punct de vedere structuralist... noţiunea de

structură nu ţine de o definiţie inductivă, bazată pe compararea şi pe abstragerea elementelor comune tuturor accepţiilor termenului, aşa cum este el întrebuinţat în mod obişnuit..." [9].

Primul sens este cel în care accentul se deplasează spre conceperea unei *totalităţi* ireductibile la părţile componente. Prin structură se desemnează atributul specific unui sistem format din elemente solidare, care depind unele de altele şi sînt ceea ce sînt numai în raport cu întregul din care fac parte. Noţiunea de structură devine astfel aplicabilă ori de cîte ori elementele sînt reunite într-o totalitate care, prin conexiunile ei interne, prezintă proprietăţi noi, ireductibile la proprietăţile elementelor componente (ca în cazul structurilor vitale, al structurilor psihice sau în cel al structurilor economice). *Al doilea sens* este cel constituit în ultimele decenii, îndeosebi sub influenţa matematicii, semiologiei lui Ferdinand de Saussure [10] şi a modelului lingvistic chomskian. Acum accentul nu mai cade nici pe configuraţie, nici pe totalitate, ci pe *modalitatea* de construire a unui sistem, pe *modelul abstract* care explică schema sa de funcţionare şi principiile ce stau la baza coeziunii sale interne. Prin conceptul de structură — scrie Cl. Lévi-Strauss — nu este desemnat un presupus „nucleu" al obiectului sau o configuraţie a sa, senzorial-perceptibilă, ci un model abstract apt să facă inteligibile raţional regulile care guvernează transformările şi asigură funcţionalitatea unui sistem ; „principiul fundamental este că noţiunea de structură... nu se referă la realitatea empirică, ci la modelele construite după ea" [11]. Tocmai o asemenea nouă accepţiune a structurii generează cele mai controversate *probleme filozofice*. Şi aceasta întrucît, fiind modelul de construire a unui ansamblu, ea implică o anumită înţelegere a raportului între structură şi geneză, între cod şi sens, între structură şi practică, între esenţă (tip) şi schemă (mecanism de funcţionare).

Sensul modern al conceptului de structură s-a constituit prin „filoane" diferite, fără a proveni întotdeauna dinspre matematică. Nu se poate însă contesta rolul eminent al *matematicii* în elaborarea conceptului modern de structură. Și aceasta nu numai pentru că Lévi-Strauss, în cercetările sale de antropologie socială și culturală, a constituit modelele structurale sprijinindu-se direct pe algebra generală, ci — în primul rînd — pentru faptul că cea mai veche structură, cunoscută și studiată ca atare în sensul modern de „model abstract", este „grupul" (descoperit de matematicianul Galois). Structura „grupului" a putut fi aplicată elementelor celor mai diverse (nu numai operațiilor algebrice) și i-a determinat pe matematicienii Bourbaki să generalizeze cercetarea structurilor după un principiu analog de abstractizare. Printr-un procedeu de punere în izomorfism, metoda Bourbaki a permis degajarea structurilor celor mai generale cărora li se pot supune „elementele" matematice, oricît de variate și oricare ar fi domeniul de provenienență, făcînd total abstracție de natura lor particulară, subordonînd astfel întreaga matematică ideii de structură.

Conceptul de „structură", în accepțiunea sa modernă de model abstract, cristalizîndu-se întîi în matematică, a pătruns la început în domeniile științifice care au pășit mai timpuriu pe calea matematizării, în primul rînd în fizică, odată cu interpretarea *fizică* a unor modele formale, matematice. Prin răsturnarea de perspectivă produsă de subordonarea mecanicii față de electromagnetism, s-a ajuns în situația, aparent paradoxală, în care fizica contemporană caută structura înaintea măsurii, concepînd structura ca un ansamblu de stări și de transformări posibile în cadrul cărora sistemul real investigat ar putea dobîndi determinații explicabile printr-o interpretare fizică a modelelor formale. Desigur, această evoluție a fizicii (ca și cea, analoagă, a chimiei sau a biologiei) ridică abordării structuraliste și o problemă filozofică : cum sînt struc-

turile logico-matematice apte să ofere un cîmp de posibilităţi care — grație unei intepretări pertinente de ordin fizic, chimic, biologic etc. — să fie racordate la semnificații determinate, înscrise într-un anumit cîmp problematic al științei ? Cu toate acestea, incontestabil, așa cum pe drept cuvînt subliniază Jean Piaget, ceea ce alimentează dezbaterile filozofice actuale în jurul conceptului de structură este, în primul rînd, faptul că structuralismul este atitudinea teoretică care a reînnoit și continuă să inspire științele *umane* în mișcările lor de avangardă. Iar încercarea de a surprinde problematica general-filozofică a structuralismului, așa cum se manifestă ea în cîmpul de cercetare cel mai caracteristic (științele umane) ne conduce spre domeniul *lingvisticii*, care — începînd cu lecțiile ținute de Saussure în anii 1906—1911, continuînd cu primul congres al filologilor slavi (Praga 1929), cînd R. Jakobson și N. Trubetzkoy introduc explicit termenul de „structură" (asociat modelului fonologic) în analiza lingvisticii și ajungînd pînă la gramatica generativă a lui Chomsky — a adus o contribuție decisivă în constituirea conceptului modern de structură.

Modelul lingvistic chomskian, prin sensul special conferit conceptului de structură, a dat un nou curs analizei structurale. Apariția în 1957 a „manifestului" gramaticii transformațional-generative *(Syntactic Structures)* a marcat constituirea unei teorii care — concentrînd atenția asupra metagramaticii și erijînd structuralismul la rangul de metametodologie a lingvisticii — a deșteptat conștiința critică a structuralismului ca un mod distinct de conceptualizare a problemelor, urmat apoi pe o arie largă în științele socio-umane, cu intenția explicită de a le surprinde specificul lor metodologic. Așa cum se prezintă în versiunea din 1965 *(Aspects of the Theory of Syntax)*, gramatica universală propusă de Noam Chomsky se confundă cu un *model generativ*, avînd două componente interpretative (fonolo-

gică şi semantică) şi o componentă de bază (sintactică), la care se adaugă un lexicon, astfel încît să poată explica toate transformările generate prin regulile de structură ale unui „construct" abstract (= limba *in genere*). Modelul lingvistic chomskian se întemeiază pe cîteva idei directoare : a) acceptă teza carteslană a „creativităţii limbajului", urmărind modul cum se produce limbajul pornind de la un inventar (lexicon) şi un corpus de reguli de combinare ; b) asociază distincţiei între componenta semantică (aplicabilă lanţului de simboluri care au generat o „structură profundă") şi cea fonologică (care, în urma acţiunii generatoare a ciclului transformaţional, permite identificarea unei „structuri superficiale") o distincţie între două subcomponente ale primei : „gramatica-sensibilă-la context" şi „gramatica-liberă-de context", la nivelul căreia se manifestă „structura profundă" ; c) corelează disocierea „structurii profunde" (ale cărei condiţii universale sînt înnăscute) de cea „superficială" cu distincţia — esenţială ! — între *„competenţa* lingvistică" (care vizează capacitatea virtuală a unui vorbitor ideal de a cunoaşte şi folosi regulile gramaticale) şi *„performanţa* lingvistică" (unde apare deplasarea de la virtual la actualizat) ; d) elaborează un „model al competenţei lingvistice", care ridică la rang de principiu universalitatea „structurii profunde" şi surprinde invarianţii structurali ai unei gramatici universale, dincolo de uzul variabil al regulilor gramaticale de descriere a situaţiilor posibile. Depărtîndu-se programatic de lingvistica taxonomică de sorginte empiristă şi făcînd explicită cunoaşterea implicită folosită în recunoaşterea, combinarea şi critica semnelor, abordarea chomskiană se prezintă ca o „teorie a structurii lingvistice universale". *„Gramatica universală* — scrie Chomsky — poate fi definită ca studiul condiţiilor pe care trebuie să le îndeplinească gramaticile tuturor limbilor umane... Astfel definită, ea nu este altceva decît teoria

structurii limbajului"[12]. Această formulare sugerează că obiectivul abordărilor structuraliste, oricare ar fi domeniul lor, nu este de a descrie un corpus de date sau de a construi taxonomii, ci de a examina constelația relațiilor subiacente prin care pot funcționa orice fel de semne.

Metoda structurală și, în prelungirea ei, filozofia structuralistă, se sprijină pe pretențiile universalizante ale modelului lingvistic, întrupate exemplar în construcția chomskiană. Dacă dorim, de pildă, să cunoaștem structura unor sisteme de înrudire sau de mituri, va trebui — remarcă Cl. Lévi-Strauss — să învingem dificultatea datorată existenței simultane a unor niveluri diferite ale comunicării și ale gîndirii mitice, dar — își continuă argumentarea autorul *Antropologiei structurale* — „această nouă dificultate (ca și altele similare — *n.n.*) nu este nici ea străină lingvistului : limbajul nu înglobează oare el însuși niveluri diferite ?" Ceea ce ni se recomandă este să fructificăm metodologic importanța „distincției dintre *limbă* și *vorbire*", prin care „Saussure a arătat că limbajul prezintă două aspecte complementare : unul structural, celălalt statistic"[13]. *Vorbirea* reprezintă un act individual, al unui om concret, care se adresează oamenilor. Ea dispune de „libertate de expresie", de variații, căci fiecare individ are maniera sa specifică de a mînui cuvintele și frazele, dar această libertate se desfășoară în limite riguros stabilite, căci el doar combină semne (nu le creează) și le combină pe baza unui cod comun. Tocmai acest cod comun este limba. *Limba* reprezintă aspectul social și codificat al limbajului : ea este instituția socială rezultată dintr-un vast contract, dintr-un ansamblu de convenții statornicite între oameni pentru a exprima idei. Individul care vorbește și vrea să se facă înțeles nu poate să modifice această convenție colectivă, ci trebuie să i se conformeze. Limba este un adevărat cod pentru că are consistența sa proprie, asigurată de interrelația elementelor sale interne, de un ansamblu de re-

gull care constituie, de fapt, structura limbajului şi permit să se explice cadrul general invariant în care apar transformările pe planul vorbirii, existînd o relaţie univocă intre structură, pe de o parte, şi un grup de comportamente posibile pe planul vorbirii, pe de altă parte. În acest sens, utilizarea conceptului de „structură" permite îndepărtarea progresivă de reprezentări, limba nemaidescriind experienţa umană, aşa cum reţeaua de longitudini şi latitudini nu descrie lumea senzorial-perceptibilă, ci îi surprinde doar „logica". Lingvistica a dat noţiunii de structură un sens în care apare implicat accentul atît pe relaţiile dintre termeni, cît şi pe modalitatea de funcţionare a unei totalităţi. Se deschide astfel o perspectivă nebănuită explicării „codului" tuturor transformărilor posibile în interiorul sistemului dat. Dintr-o asemenea perspectivă, subliniază Pierre Francastel [14], pentru înţelegerea semnificaţiei unei picturi a lui Gauguin sau a lui Picasso nu pornim de la elemente izolate, de la linii sau culoare, ci de la compoziţie, de la modul de legătură a elementelor care conferă totalităţii (asamblajului de elemente) inteligibilitate în funcţie de un principiu de coerenţă. Structura nu ne apare, deci, ca o expresie a priorităţii logice a întregului faţă de termenii ei (deci formalizabile !) şi cu o constelaţie de raporturi existente în substratul lăuntric al unei totalităţi, relaţii independente faţă de termenii ei (deci formalizabile !) şi cu prioritate logică faţă de aceştia.

Cum remarcă epistemologul elveţian Jean Piaget, prin structură am ajuns astăzi să înţelegem, în sens general-filozofic, un ansamblu coerent de *transformări* supus acţiunii unor legi care-i asigură autoreglajul (fără a face apel la elemente exterioare) şi care guvernează sistemul ca *totalitate* (fără ca acesta să depindă de proprietăţile componentelor) [15].

Totalităţile despre care am vorbit mai înainte sînt structurate (prin legi de compoziţie aple să

confere sistemului proprietăți distincte de acelea ale elementelor și ireductibile la ele), dar și *structurante*. Or, o activitate structurantă nu poate să nu aibă la bază un set de transformări. Toate structurile cunoscute (de la cele matematice și lingvistice elementare pînă la cele care reglementează înrudirea) sînt invariante față de modificările elementelor sistemului. Totodată, ele cuprind „schema" transformărilor imanente acestuia, excluzînd admiterea unor „elemente prime" sau „principii ultime" și, ca atare, relevă caracterul operatoriu al cunoașterii. De aceea, conceptul de „structură" nu implică, prin el însuși, nici staticismul în virtutea căruia ne-am trezi după un veac de istoricism în lumea glacială a unor structuri gata făcute, nici idealismul raționalist care instalează structurile într-o zonă de experiență ideală supraordonată lumii reale. Un mit nu trebuie interpretat, ci „transformat" pentru a găsi structura și, odată cu ea, *sensul*; acesta rezultă din combinarea unor elemente care nu sînt prin ele însele semnificante, doar ca „un efect *de poziție*, într-un spațiu topologic, relațional". Afirmația apare într-o discuție a lui Cl. Lévi-Strauss cu Paul Ricoeur (în „Esprit", noiembrie 1963) și dovedește că ambiția științifică a structuralismului nu este cea a abordării cantitative, ci a uneia *topologice* și *relaționale* [10].

Fie și din această sumară prezentare rezultă că, în viziunea structuralismului actual, conceptul de „structură" — cu distincțiile de rigoare între sensul său mai general dat de Piaget și sensul mai special implicat în modelul lingvistic chomskian — devine aplicabil oriunde avem de-a face cu sisteme ale căror elemente sînt articulate în totalități cu organizare internă, proprietățile totalității și ale componentelor depinzînd de tipul invariant de relații, de interacțiuni care guvernează toate transformările posibile și autoreglările din cadrul sistemului. Or, o asemenea viziune aduce în prim-plan probleme care

trec dincolo de „granițele" științei și au permis constituirea unei noi concepții filozofice despre *istorie*, despre *sens*, despre *om*.

2. „Modelul lingvistic" și regulile metodei structurale

Dacă metoda structurală s-ar reduce la simpla utilizare a conceptului de „structură", toată lumea ar fi structuralistă. În realitate, metoda structurală implică o anumită interpretare a conceptului de structură, apelînd la alte concepte („natură", „cultură", „simbolic", „regulă", „opoziții binare", „comunicare" etc.) și la principii operaționale specifice (de exemplu : „nici un element al structurii nu poate fi înțeles în afara poziției pe care o ocupă în configurația totală"; „configurația totală e capabilă de a persista ca invariant în ciuda modificărilor determinate ale elementelor sale" etc.). Iată de ce înțelegerea specificului metodei structurale presupune un *decupaj al problematicii structuraliste*, o delimitare riguroasă a structuralismului autentic de tot ceea ce se spune și se face în numele lui.

Cum am mai subliniat, conceptul de „structură" a avut o funcție epistemologică anterioară intrării în acțiune a semiologiei. Iar metoda structurală — în accepțiunea modernă — s-a conturat la confluența secolelor XIX și XX. Pregătită de evoluția anterioară a matematicii (ajunsă în pragul tentativei de axiomatizare a lui Hilbert) și de treptata pătrundere a metodelor formale în diferite științe ale naturii (fizică, chimie etc.), ea s-a cristalizat definitiv în lingvistică (odată cu Saussure), dezvăluindu-și virtuțile cognitive și euristice concomitent în psihologia gestaltistă (Koffka, Wertheimer), în morfologia culturii (Frobenius, Spengler), în școala germană de etnologie (Gräbner și Ackermann) etc. Deși cu filoane diferite, metoda structurală își are rădăcina, în

toate aceste domenii, în criza evoluționismului liniar, metafizic, cînd științele se aflau în fața alternativei : *sau* spre staticism și aistorism, *sau* spre o concepție dialectică asupra evoluției. Este, de fapt, o reluare modernă a vechii dispute antice între dialectica heracliteană și metafizica eleată.

Dar adevărata știință-pilot pentru metoda structurală în științele umane, în accepțiunea structuralistă modernă (singura care ne va interesa în continuare), a fost *lingvistica*. Dealtfel, aproape nu există exeget al structuralismului care să nu sesizeze că „intuiția lui Lévi-Strauss este, în punctul de plecare, aceea a aplicării modelului fonologic la studiul sistemelor de înrudire în grupurile umane" [17]. Pornind de la faptul că fonologia refuză să trateze termenii ca entități cu semnificație independentă, că ea „arată sisteme fonologice și scoate în evidență structura lor... luînd, dimpotrivă, ca bază a analizei sale, relațiile dintre termeni", Lévi-Strauss subliniază : „ca și fonemele, termenii de înrudire... nu capătă semnificație decît cu condiția de a se integra în sisteme ; «sistemele de înrudire», ca și «sistemele fonologice», sînt elaborate la nivelul gîndirii inconștiente", astfel încît „în studiul problemelor de înrudire (precum, fără îndoială, și în studiul altor probleme) sociologul se vede pus într-o situație asemănătoare cu aceea a lingvistului fonolog" [18]. Transferul metodologic al modelului de analiză structurală din lingvistică este astfel motivat prin faptul că întreaga viață socială ar fi reductiv raportabilă la inconștient, deci la ordinea simbolică. Or — remarcă, pe drept cuvînt, Deleuze —, recunoașterea unei ordini simbolice și „refuzul de a confunda simbolicul atît cu imaginarul, cît și cu realul, constituie prima dimensiune a structuralismului. Chiar și în această privință, totul a început prin lingvistică : dincolo de cuvînt — în realitatea sa și părțile sale sonore — și dincolo de imaginile și conceptele asociate cuvintelor, lingvistul

structuralist descoperă un element de o cu totul altă natură, obiect al abordării structurale"[19].

Tocmai pentru că, în lingvistică, structura a fost definită, pentru prima oară, în termenii riguroși ai unor raporturi între semne, M. Mauss consideră că modelele elaborate de ea pot juca față de științele sociale rolul novator pe care l-a jucat fizica nucleară pentru științele naturii. Lingviștii au fost primii care au înțeles că nu trebuie pornit studiul structurii de la *reprezentare*, ci de la *semn*, adică de la studiul riguros al limbii (ca un ansamblu structurat în care raporturile definesc termenii) la studiul vorbirii (prin introducerea ulterioară în analiză a subiectivității umane și a istoriei). Încetînd să mai considere fiecare din termenii limbii în mod izolat (ca unitate a unui sunet și a unui concept), articulîndu-l în structuri totalizatoare și degajîndu-i semnificația pornind de la structura din care face parte, lingvistica oferă modelul devenit clasic al metodei structurale. Utilitatea conceptului de „structură", în sensul semiologic modern (ca „model abstract"), permite îndepărtarea progresivă de reprezentări, ajungîndu-se pînă la combinatoriul absolut formal al glosematicii lui Hjelmslev. Această metodă face abstracție, în studiul limbii, de subiectul care vorbește și de istoria limbii, spre a surprinde logica internă și ascunsă a sistemului, subliniind prioritatea relațiilor asupra elementelor. Structura nu mai este considerată acum, în sensul ei tradițional, ca o formă de organizare a unui sistem, reperabilă nemijlocit în realitatea empirică, ci în sensul modern, ca *sintaxă*, ca model *abstract*. Lévi-Strauss numește „structurală" orice combinație de semne care produce semnificație[20]. Și tocmai deoarece, prin analiza semnificației, pornind de la sisteme determinate de semne *cu dublă articulație*, lingvistica ne apare ea însăși ca o parte a unei teorii generale a semnelor (semiologie), modelul lingvistic de analiză structurală s-a dovedit fertil și în alte domenii, pretutindeni

unde se studiază semne care produc semnificație, în mod deosebit în studiul unor sisteme simbolice (sistemele de înrudire, miturile, inconștientul etc.). Aplicată cu succes în etnologie (Lévi-Strauss), în psihanaliză (Lacan), în interpretarea operelor plastice (Francastel), în analiza economică (Godelier), în „poetică" sau „știința discursului literar" (Barthes, Todorov), această metodă — născută pe teritoriul lingvisticii (odată cu Saussure) — o regăsim în toate domeniile în care demersul științific explorează structura unor sisteme de comunicare. Corpusul metodologic reunit sub numele de „structuralism" apare numai din momentul în care conceptul de structură funcționează în științele semnului. Împreună cu François Wahl, se poate afirma că, în accepțiunea modernă, sub numele de structuralism se regrupează „științele semnului, ale sistemelor de semne"[21]. Structuralismul, în ipostaza lui metodologică și nu în cea doctrinară, desemnează principiile operatorii care au deschis perspectiva reconstrucției unor științe riguroase și formalizabile, prin constituirea unui nou obiect al lor, *„semnul"*, analizabil în termenii structurali ai raporturilor dintre semnificant și semnificat[22].

Deși cronologic el s-a manifestat mai întîi în matematică și în științele naturii, structuralismul actual produce mutațiile cele mai semnificative în investigarea socialului, unde proliferarea metodei structurale constituie o reacție împotriva unei însumări de traumatisme care au dereglat vechile instrumente de bord ale științelor umane. El marchează refuzul de a accepta ultima întruchipare a fatalității : arbitrarul. El este riposta legitimă în fața ideii că obiectul științelor umane ar putea fi sesizat nemijlocit, la nivelul reprezentării. El deplasează analiza pertinentă în științele umane la nivelul constelației de raporturi care prezidează funcționarea unei totalități, mai precis, la nivelul sistemelor de semne prin care transmi-

terea unui cod printr-o rețea de comunicație devine posibilă.

În lumina acestor considerente, apare evident că metoda structurală dă naștere la extrapolări abuzive numai atunci cînd, și acolo unde neglijează specificul fiecărei arii de investigații și — încălcînd așa-numita „regulă a pertinenței" (J. B. Fages) — acordă modelului lingvistic suveranitatea absolută pe care acesta nu și-o revendică și nu o merită. Așa cum arată Lévi-Strauss, utilizarea metodei structurale este, în anumite cazuri, singura cale prin care omul de știință transportă faptele sociale în laborator [21]. Aici el se străduiește să le reprezinte sub formă de *modele*, luînd totodată în considerație nu termenii, ci *relațiile* între termeni. El tratează apoi fiecare sistem de relații ca un caz particular al altor sisteme, reale sau numai posibile, și caută explicația lor la nivelul regulilor de transformare care permit să se treacă de la un sistem la altul, dincolo de ceea ce observația corectă, fie ea lingvistică sau etnologică, poate să sesizeze. Cel ce apelează la abordarea structurală va constata, de exemplu, că ansamblul obiceiurilor unui popor este marcat de un stil și formează un sistem, numărul acestor sisteme fiind limitat tocmai pentru că societățile omenești nu creează niciodată „din nimic", ci aleg anumite combinații dintr-un repertoriu ideal, care poate fi reconstituit. Prin analiza *structurii sistemului*, tratată în termenii unor *raporturi între semne*, apare posibilă inventarierea tuturor obiceiurilor observate, a tuturor celor imaginate în mituri, a celor evocate în jocuri și visuri, realizîndu-se un fel de „tabel periodic", ca cel al elementelor chimice, în care toate obiceiurile reale sau pur și simplu posibile pot fi grupate în familii, așa încît variațiile apar raportate la reguli identice de transformare, iar recunoașterea celor adoptate efectiv de societăți poate fi corelată cu funcționarea de ansamblu a sistemului.

După cum este cunoscut, metoda structurală

dezvoltă — în cursul analizei menite să descopere acea constelaţie de raporturi care constituie structura sistemului investigat — un număr de principii metodologice, un ansamblu de reguli care, retrospectiv, pot fi calificate drept *reguli de analiză structurală*. Acestea nu sînt stabilite aprioric, ci rezultă din analiza *a posteriori* a ceea ce Althusser ar numi „practica teoretică" specifică fiecărei arii de investigare ştiinţifică, fie că este vorba de activitatea lingvistului, antropologului sau psihanalistului. Cu alte cuvinte, constatînd schimbările în diferite cîmpuri problematice ale „ştiinţelor semnului", putem „decupa" instrumentele teoretice care au provocat asemenea schimbări, identificînd astfel regulile (izvorite din logica internă a cercetării în fiecare ştiinţă) pe care, prin generalizare, convenim să le denumim „structuraliste". În prim-plan pare a se situa *regula imanenţei*, formulată de Saussure astfel : limba este un sistem care nu cunoaşte decît ordinea sa proprie. În virtutea acestei reguli, analiza se plasează în obiect pentru a studia funcţionarea sa internă, abandonînd orice consideraţii asupra lumii externe lui. Important, în mod deosebit, este faptul că, dezvăluind organizarea internă a unei totalităţi, analiza structurală stabileşte regularităţile nu în ciuda, ci *în virtutea diferenţelor*, grupînd şi ordonînd deosebirile şi, îndeosebi, opoziţiile binare (unde relaţiile dintre elemente sînt de complementaritate). Prin urmare, atunci cînd utilizează metoda structurală, lingvistul sau etnologul nu grupează asemănările, ci ordonează opoziţiile, explicînd comunicarea între culturi nu prin generalitatea abstractă a naturii umane, ci prin posibilitatea traducerii opoziţiilor dintr-un limbaj în altul, pe baza mecanismelor şi reglărilor comune.

Lévi-Strauss, în cercetările sale etnologice, a resimţit nevoia ca în cursul analizei structurale a unui sistem de totemuri, al comparării şi ordonării diferenţelor, să introducă artificial

schimbări de semnificant pentru a studia dacă acestea antrenează și schimbări echivalente de semnificat. Într-un asemenea context el se referă la o *regulă a comutării*, coincidentă cu „experimentarea pe modele" (= a afla cum reacționează un model dat la modificări) și afirmînd că ea „implică, drept consecință, o altă regulă : faptele trebuie studiate în relația lor cu ansamblul (adică orice schimbare observată într-un punct va fi raportată la circumstanțele globale ale apariției sale)" [24]. Această regulă, prin ea însăși, nu are nimic metafizic, staticist, sau formalist, ci exprimă o cerință prin excelență dialectică. Aplicînd-o și „obiectînd împotriva «definirii în absolut» a totemismului, Lévi-Strauss are în vedere necesitatea înțelegerii totemismului în mod concret, ținînd seama de loc și de timp" [25].

În conformitate cu *regula de integrare*, în cadrul limbii, structurile elementare (sau, mai precis, unitățile distinctive numite *foneme*) sînt integrate în unități semnificative (numite *moneme*), existînd o ierarhie de niveluri de limbaj, chiar nivelul frazei putînd fi azi integrat într-o unitate mai înaltă, pe baza soluțiilor propuse de gramaticile generative. Și mitul, „ca orice entitate lingvistică — menționează Lévi-Strauss — ...implică prezența unităților care intervin în mod normal în structura limbii... Ele sînt însă în raport cu semantemele, cum sînt acestea, la rîndul lor, în raport cu morfemele, iar acestea în raport cu fonemele" ; de aceea, analiza structurală pertinentă trebuie să integreze toate celelalte componente la nivelul de complexitate al „marilor unități constitutive" specifice mitului și situate „deasupra nivelului obișnuit de exprimare lingvistică" [26]. La orice nivel însă, pentru a putea funcționa abordarea structurală, se operează temporar, din considerente metodologice, „o închidere" a sistemului respectiv de semne.

În strategia metodologică a structuralismului un loc aparte îl ocupă *regula variației diacro-*

nice, care permite explicarea variațiilor sistemului prin invarianți structurali. Pornind de la distincția riguroasă între *sincronic* (raportul între termenii coexistenți ai unei limbi într-o stare dată) și *diacronic* (raportul între termeni succesivi, care se substituie unii altora în timp), analiza structurală începe cu studiul raporturilor simultane (sincronice) și rămîne mult timp în acest nivel. Faptul respectiv a dus la obiecția „privilegierii sincronicului". Această obiecție (pe care o aduce, printre alții, J.-P. Sartre)[27] este doar parțial întemeiată, întrucît istoria obiectului este redusă de structuralism la actualizarea unui număr limitat de posibilități. Scopul analizei structurale este însă tocmai descoperirea principiilor („codului") care guvernează variațiile, deci și schimbările, transformările. Este, de aceea, inutil să renunți la analizele structurale pentru a reliefa istoria, căci scopul analizei structurale, rațiunea sa de a fi o constituie explicarea variațiilor diacronice. Filozoful marxist Louis Althusser a criticat în lucrările sale pseudoconceptul de „istorie" (care interpretează fiecare din diversele manifestări ale contemporaneității ca expresie totală a unei esențe ce se realizează implacabil) și tot el a constituit un concept științific de „istorie", plecînd de la analiza marxistă a sistemului social, istoricește constituit, cu structură complexă și ierarhică.

Chiar dacă timpul și istoria nu ocupă un loc central în analiza structurală, a vorbi despre *diacronie* înseamnă a afirma că deosebirile succesive (deci temporale) pot fi studiate ca și cele simultane (spațiale), transformările ascultînd de reguli invariante pe care le putem descoperi prin analiza structurală. Nu excluderea temporalității și istoriei este aici caracteristică, ci, cum o spune textual Cl. Lévi-Strauss, considerarea diversității stărilor unei societăți *în timp* ca un caz particular al diversității coexistînd *în spațiu*.

Se poate pune întrebarea : are valoarea efectivă o asemenea abordare structurală ? Pentru a oferi cîteva puncte de sprijin unul eventual răspuns, voi consemna, succint, două din multele exemple care s-ar putea da în favoarea fertilității metodologice a regulei variației diacronice.

Primul exemplu : aplicarea metodei structurale în studiul înrudirii de către etnologul Cl. Lévi-Strauss. Întrucît lingvistica este o parte a teoriei generale a comunicației prin semne, Cl. Lévi-Strauss își propune să stabilească analogii între *discurs* (prin reguli lingvistice) și *alianță* (prin reguli de rudenie), întrucît ambele sînt, de fapt, domenii ale comunicației în care se schimbă semne (într-o abordare de ordin formal femeile fiind considerate, ca și cuvintele, semne sui-generis destinate unui anumit tip de comunicație). *Regulile de rudenie și căsătorie* ar asigura comunicarea femeilor între grupuri, așa cum *regulile economice* asigură comunicarea bunurilor și serviciilor, iar *regulile lingvistice* comunicarea mesajelor, ceea ce deschide perspectiva aplicării modelului structural din lingvistică la orice modalitate de comunicare, inclusiv la acea formă specifică de comunicare și de schimb care este înrudirea. „Într-o *altă ordine de realitate* — scrie Cl. Lévi-Strauss — fenomenele de înrudire sînt fenomene *de același tip* ca fenomenele lingvistice", astfel încît devine posibil „de a considera regulile de căsătorie și sistemele de înrudire ca un fel de limbaj, adică un ansamblu de operații destinate să asigure între indivizi și grupuri un anumit tip de comunicare. Faptul că «mesajul» este constituit aici de către *femeile grupului* care *circulă* între clanuri, neamuri sau familii (și nu, ca în limbajul propriu-zis, de către *cuvintele grupului* care circulă între indivizi) nu alterează cu nimic identitatea fenomenului considerat în ambele cazuri" [29]. Astfel, în unele comunități primitive înrudirea se face prin respectarea regulei schimbului restrîns (un băr-

bat din grupul A se căsătoreşte cu o femeie din grupul B şi invers), alteori prin respectarea aşa-numitului schimb generalizat (un bărbat din grupul A se căsătoreşte cu o femeie din B, un bărbat din B cu o femeie din C, un bărbat din C cu o femeie din D, iar un bărbat din D cu o femeie din A, producîndu-se „închiderea" sistemului, ceea ce justifică aplicarea metodei structurale). Pornind de la aceste premise teoretice, Cl. Lévi-Strauss a putut explica prin metoda structurală un fenomen foarte interesant. Pentru populaţiile primitive din Malaezia dezlănţuirea furtunii era considerată păcatul suprem. Dar furtuna putea fi dezlănţuită printr-o serie de acte în aparenţă heteroclite, toate considerate tabuuri : 1. căsătoria între rude apropiate ; 2. apropierea în timpul somnului a tatălui de fiică şi a mamei de fiu ; 3. cearta şi, în genere, utilizarea unui limbaj violent între părinţi ; 4. jocul gălăgios al copiilor ; 5. manifestarea, de către adulţi, a unei bucurii ostentative la reuniunile sociale ; 6. imitarea strigătelor unor păsări sau insecte ; 7. actul prin care un om rîde de propria faţă contemplată într-o oglindă ; 8. tachinarea animalelor şi, în mod special, actul prin care o maimuţă e costumată în om şi, apoi, ridiculizată. Descoperind aceleaşi fapte, Radcliffe-Brown şi ceilalţi reprezentanţi ai şcolii antropologice de la Oxford privesc fiecare prohibiţie în mod izolat şi o explică în mod diferit, prin funcţia imediat aparentă, constatabilă empiric. Faptul că nu este voie să se imite un greiere s-ar explica printr-un mit descoperit la indigenii din insulele Andaman : un străbun a vrut să omoare un greiere, acesta a cerut ajutor şi a venit în sprijin noaptea, care a declanşat furtuna. Imitarea maimuţei, jocul gălăgios sau căsătoria între rude apropiate ar avea, la rîndul lor, fiecare, o explicaţie distinctă, care poate fi descoperită în realitatea empirică. Metoda structurală i-a permis însă lui Lévi-Strauss să abordeze cu totul altfel problema. El a încercat să considere toate

tabuurile cunoscute ca un *sistem*, în care explicația ne-o dau nu elementele, ci *relațiile interne latente ale totalității*, locul pe care fiecare element îl ocupă în cadrul totalității structurale din care face parte. Toate actele enunțate, după ce sînt ordonate și clasate pornindu-se de la deosebirile lor, se dovedesc a fi variante cunoscute pe baza aceleiași reguli invariante ; absolut toate actele exprimă variații ale prohibirii *abuzului de limbaj*. Ca atare, gruparea într-o totalitate este cerută de coerența lor în ansamblul totalității căreia îi aparțin. De ce pigmeii peninsulei malaeze consideră un păcat să-și bată joc de propria față din oglindă, dar nu și de alți oameni ? Pentru că ceilalți oameni pot replica, se pot apăra, pe cînd altminteri, semnele lingvistice își pierd semnificația autentică, sînt utilizate abuziv. Tratarea maimuțelor costumate ca oameni sau a păsărilor care cîntă (avînd doar aparență umană) ca și cum ar utiliza cuvinte omenești reprezintă, de asemenea, abuzuri de semne. Dar și încheierea unei căsătorii între rude apropiate sau incestul reprezintă tot abuzuri de limbaj, în sensul că se abuzează de „semnele" specifice acestui tip de comunicație intergrupală ori de cîte ori grupul familiei apropiate le „blochează", ori de cîte ori nu li se dă întrebuințarea rezervată tuturor semnelor : de a fi comunicate. Ceea ce înainte părea bizar sau chiar de neexplicat, apare acum ca ceva inteligibil, întrucît conceptul își proiectează fasciculele de lumină și asupra reprezentărilor concrete. Explicația științifică nu mai constă acum în trecerea de la complexitate la simplitate, ci în substituirea unei complexități mai inteligibile unei alteia care era mai puțin inteligibilă. „Gîndirea trece astfel — cum remarcă Lévi-Strauss — de la diversitatea empirică la simplitatea conceptuală, apoi de la simplitatea conceptuală la sinteza semnificantă" [29].

Și acum, un *al doilea exemplu* : explicarea miturilor grație aplicării metodei structurale,

așa cum apare în lucrările lui Cl. Lévi-Strauss din anii 1965—1968, sub titlul generic *Mitologice*. Pentru etnologul francez, fiecare mit reprezintă un aranjament original de „miteme" (unități constitutive de semnificație, analoge „monemelor" din lingvistică) care-i conferă, prin „pachete de relații", o funcție semnificativă, decelabilă doar prin integrarea sa într-un sistem. Analizînd un grup de mituri, metoda structurală obligă la „închiderea" sistemului ; de aceea, Lévi-Strauss tratează miturile *bororo*, *gé* și *tupi* ca un grup închis, prin aplicarea unei *serii de transformări*. În mit — spune Lévi-Strauss — nu apa, soarele sau focul au semnificație, ci *combinarea* lor ; în acest sens fiecare mit se constituie într-o cultură doar prin apartenența la o totalitate și prin poziția în cadrul ei, impunîndu-ne să trecem de la fenomenele conștiente la structura inconștientă, latentă, în virtutea faptului, remarcat încă de Marx (pe care Lévi-Strauss îl citează), că oamenii fac istoria, dar nu știu că o fac. Constatînd varietatea celor trei mituri, Lévi-Strauss descoperă că înseși deosebirile dintre ele implică anumite regularități, că nu avem de-a face cu ansambluri fără ordine, că fiecare mit este mai curînd o variație pe o temă și de la o temă la alta se trece printr-un sistem determinat de transformări. Astfel, mitul *bororo* asupra originii furtunii și ploii ne apare, prin aplicarea metodei structurale, ca o transformare prin inversiune a unui mit al tribului *gé* asupra originii coacerii alimentelor, toate versiunile avînd ca motiv central pățania unui prinzător de păsări blocat în vîrful unui arbore (sau al unui perete stîncos) ca urmare a unei dispute cu o rudă provenită prin alianță. Cl. Lévi-Strauss studiază *deosebirile*, le inventariază și le clasează, stabilind un *sistem de opoziții* între elementele miturilor, opoziții referitoare la *actori* (într-un caz apare un erou uman înrudit prin căsătorie cu un animal, jaguarul ; în alt caz apare un erou supraumaan și un aliat uman prin

căsătorie), la *conduite* (deși animal, jaguarul se comportă civilizat ; deși om, vînătorul se comportă sălbatic) sau referitoare la *obiectul vizat* (un mit se referă la originea coacerii alimentelor, altul la originea cărnii și ultimul la originea ploii și furtunii). În cele din urmă, Lévi-Strauss descoperă și formalizează structura abstractă, dezvăluind regulile invariante care stau la baza tuturor transformărilor. Justețea concluziilor este riguros verificabilă, căci ansamblul miturilor reprezintă un grup închis, putîndu-se efectua transformări complete în ambele sensuri în conformitate cu regula comutativității.

Fie și aceste exemplificări *currente calamo* probează că metoda structurală implică un ansamblu de procedee axate pe recunoașterea și compararea diferențelor, a rețelelor structurale și dezvăluie transformările posibile, astfel încît relațiile de poziție între elementele unui sistem să rămînă invariante atunci cînd elementele sînt supuse variației. Forța explicativă a conceptelor ei operatorii a fost efectiv probată.

În primul rînd, valoarea metodei structurale rezidă în rigoarea pe care o asigură cercetării, grație înaltului grad de formalizare, eliminării referințelor la subiect și la experiența trăită. Metoda structurală implică o *epistemologie a modelului,* care renunță la punctul de vedere empirist (căci structura nu este sesizabilă la nivelul relațiilor perceptibile între fenomene, ci trebuie construită de rațiune deasupra aparențelor, deasupra reprezentărilor), după cum renunță și la ceea ce apare conștiinței imediate a subiecților sub forma unor trăiri (ceea ce nu înseamnă decît în interpretările extremiste, ultra-formaliste, o descalificare totală a umanului, a tot ceea ce se fundează la nivelul subiectului uman).

Dar, prin aceasta, *în al doilea rînd,* metoda structurală permite depășirea opoziției între atomism și organicism, centrînd explicația pe

dezvăluirea constelației interne de raporturi care dau semnificație atît totalității, cît și fiecărui element component. Fiind o metodă prin excelență analitică, dar și totalizatoare, ea permite o fericită uniune dialectică a analizei și sintezei, conjugată cu surmontarea tradiționalei opoziții între descriere și explicație.

În al treilea rînd, ea relevă conexiunile interne, raporturile dintre elementele componente și ansamblurile unei totalități, disociind acele raporturi interne fundamentale care constituie structura în sensul autentic al cuvîntului și dezvăluind codul tuturor transformărilor — reale sau posibile — proprii unui sistem. Valoarea ei cognitivă decurge, astfel, din „principiile care servesc ca bază pentru analiza structurală : economie de explicație, unitate de soluție, posibilitate de a reconstitui ansamblul pornind de la un fragment și de a prevedea dezvoltări ulterioare pe baza datelor actuale" [31].

Iată de ce, *în al patrulea rînd,* abordarea structurală dă un fundament științific metodei comparativiste (prin luarea în considerare a invarianților care explică variația deosebirilor), marcînd un pas important pe linia unificării terminologice a științelor în genere și un pas decisiv pe linia demistificării conceptualizării academiste și moralizatoare care a înăbușit în trecut prin retorism și impresionism discursul în științele umane. Ea introduce rigoare intelectuală, chiar dacă absolutizarea ei — datorată ignorării dialecticii „obiectivitate-subiectivitate" și transformării postulatelor ei *metodologice* în postulate *ontologice* — eșuează într-un raționalism ultraformalist și într-un „antiumanism teoretic". Dar, odată cu aceasta, apar evidente interferențele de ordin filozofico-ideologic ale metodei structurale și riscurile *triplei ei reducții* (în raport cu trăirile subiectului, cu istoria și cu contextul social), care impun o temeinică înțelegere dialectică a raportului „structură-practică" și „structură-istorie".

Putem face abstracţie temporar, pe traiectul cognitiv, de subiectivitate, de istorie, dar nu trebuie să uităm că structura nu este un *dat*, ci un *proces*, că practica nu este numai *structurată*, ci şi *structurantă*. Cum spune sugestiv Blaga : „Vîntul îl auzi, ce-i drept, în copaci, dar nu-l fac copacii“ [31].

3. De la metoda structurală la filozofia structuralistă

Metoda structurală implică o gamă întreagă de probleme filozofice : raportul „inconştient-conştient“, „cod-sens“, „structură-practică“, „istorie-structură“, „însuşiri-relaţii“ etc. Ea coexistă însă cu o pluralitate de interpretări filozofice, iar lucrările unor gînditori ca Pierre Francastel, Claude Lévi-Strauss sau Michel Foucault, care propun noi lecturi ale operelor sprijinindu-se pe analize aprofundate şi originale ale unor medii culturale diferite de-al nostru, sînt în acelaşi timp convergente şi divergente.

Opţiunea epistemologică centrală pentru Michel Foucault este admiterea realismului cuvintelor, care ar reprezenta un fel de „lucruri“ decupate în natură, înaintea acţiunii interpretative a omului. Un asemenea punct de vedere îi apare lui Francastel ca atribuind operelor umane prerogativele miraculoase de a descifra un pan-adevăr al unei Naturi (cu majusculă !), concepute în maniera Ideilor lui Platon. Tot prin utilizarea metodei structurale, Francastel ajunge la o concluzie contrarie : figura lumii — aşa cum apare ca obiect de interpretare în operele de artă — este pe măsura cunoştinţelor şi mijloacelor de acţiune ale omului, variabile după civilizaţii. Chiar atunci cînd utilizează acelaşi concept, de exemplu cel de „tăietură epistemologică“ („coupure épistémologique“), Althusser şi Foucault se situează pe poziţii total diferite. Pentru primul, el semnifică (dealtfel,

ca şi pentru Bachelard) trecerea de la ideologic la ştiinţific, care nu poate avea loc decît o singură dată într-un cîmp problematic. Pentru al doilea, el desemnează trecerea de la un mod de clasare şi elaborare a experienţei la altul, schimbarea tipului de articulare existent în interiorul semnului. Primul, fiind marxist, ajunge să dea un plus de rigoare conceptului de „istorie" ; al doilea, fiind evident influenţat de fenomenologie, ajunge să plaseze istoria la nivelul aparenţei. Această pluraritate de interpretări filozofice, pe care am schiţat-o extrem de sumar, se explică prin polivalenţa de sensuri a conceptului de „structură", prin particularităţile modelului lingvistic iniţial, prin diversitatea filoanelor ideatice şi prin independenţa relativă a metodei faţă de sursele şi consecinţele teoretice.

Dar dacă, în cele mai multe cazuri, interpretările filozofice sînt implicite şi nu afectează valoarea operaţională a procedeelor metodologice structurale, tentativa de a ridica principiile metodologice ale structuralismului la rangul de *principii ontologice* şi de a oferi pe baza lor o explicaţie absolută a lumii în ansamblul ei, o *filozofie structuralistă*, este inconsistentă teoretic. Dealtfel, filozofia structuralistă (cel puţin aşa cum transpare din lucrarea lui Michel Foucault *Cuvintele şi lucrurile)* îndeplineşte, independent de subtilitatea analitică şi meritoria capacitate de problematizare a autorului, o funcţie socială precisă în contextul luptei ideologice contemporane. Cînd M. Foucault afirmă că trebuie eliminate din filozofie „problemele raportului omului cu lumea, problema realităţii, a fericirii şi toate obsesiile care nu merită de loc să fie probleme teoretice", că „sistemul nostru nu se ocupă de loc de ele", că ar trebui să abandonăm orice ideologie şi, în primul rînd, „să ne eliberăm de umanism" [32], el promovează — în numele filozofiei structuraliste — o ideologie a nonideologiei, a „sfîrşitului erei ideologice". „Trebuie să înţelegi semnificaţia

ideologică a acestor afirmaţii" — menţionează J.-P. Sartre, adăugînd: „într-o civilizaţie tehnocratică nu mai există loc pentru filozofie, afară numai dacă nu se transformă ea însăşi în tehnică" [33].

Dealtfel, extrapolarea precedurilor tehnice ale metodei structurale de la limbă şi societăţile zise primitive în cîmpul problematic totalizator al filozofiei „înseamnă *desfiinţarea valorizării*, neutralismul teoretic (şi practic) al subiectului, al omului faţă de tot ceea ce impune o reacţie valorică. Ni se sugerează să transformăm omul total, al cărui pivot este etosul, sensibilitatea valorică, într-un pur subiect epistemologic, interesat doar de structuri pure" [34]. Ni se recomandă să *purificăm* conştiinţa contemporană de asemenea noţiuni *impure*, ca „om", „umanism", „libertate", „fericire", oferindu-ni-se în schimb promisiunea unei pseudo-consolante seninătăţi paradisiace, dobîndite prin constatarea că gîndim în interiorul unei gîndiri anonime şi constrîngătoare, care este aceea a unei epoci şi a unui limbaj.

Filozofia structuralistă, care apare uneori implicit (la psihanalistul Jacques Lacan) iar alteori explicit (la epistemologul M. Foucault), absolutizează metoda structurală, acordîndu-i suveranitate nelimitată. Limitele ei sînt astfel desconsiderate. Or, modelul teoretic construit de Lévi-Strauss, care s-a dovedit, cum am văzut, deosebit de fertil în antropologie, are... defectele calităţilor lui. Toate explicaţiile sale au fost posibile datorită unei distincţii nete între *structuri de cod* şi *structuri de reţea*. Întrucît orice sistem de comunicare presupune o clasă de obiecte comunicabile, un ansamblu de mesaje şi un ansamblu de canale între emiţător şi receptor (prin care mesajele sînt schimbate), Lévi-Strauss distinge net regulile care guvernează exclusiv ansamblul de mesaje *(structuri de cod)* de regulile care guvernează exclusiv un ansamblu de schimburi *(structuri de reţea)*. Antropologia structurală a lui Lévi-Strauss pleacă

de la ipoteza că sistemele socio-culturale sînt guvernate *sau* de structuri de cod (în cazul miturilor, de exemplu, întrucît „canalele" nu influenţează asupra „mesajelor") *sau* de structuri de reţea (ca, de pildă, în cazul schimburilor matrimoniale, unde „reţelele" schimburilor nu sînt influenţate de conţinutul comunicării). Modelul construit reduce de fapt *comunicaţia* la *limbaj*. Este acelaşi model prin care putem explica şi telegrafia, ca sistem de comunicaţie cu un cod absolut distinct de reţea. Codul permite să se traducă orice mesaj lingvistic care se scrie cu ajutorul alfabetului şi se poate modifica fără a se afecta reţeaua, iar reţeaua, caracterizată prin distribuţia canalelor şi capacitatea lor (numărul de semne pe care le putem transmite într-un timp dat) se poate de asemenea modifica fără a afecta codul.

Faptele antropologice nu pot fi însă asimilate total unor modele de limbaj. Tocmai prin reducerea ilicită a modelului de comunicaţie la cel de limbaj se explică — credem — incapacitatea structuralismului de a mai obţine rezultatele fructuoase în zona politicului sau eticului. Chiar în comunicarea artistică, prin excelenţă expresivă, *ce*-ul şi *cum*-ul sînt greu disociabile, întrucît orice modificare a „reţelei" schimbă „codul" estetic, după cum „codul" afectează „reţeaua". Versurile unei poezii constituie o reţea de comunicare care se contopeşte cu „codul estetic", formînd o „fuziune" în cadrul căreia cuvintele dobîndesc accente emoţionante, virtuţi poetice expresive, funcţii de semnificare pe care nu le au ca simple expresii cotidiene. De aceea, în artă, mesajul ideatic-emoţional al unei opere nu poate fi valorizat decît în însăşi unicitatea formei lui, în implicaţia reciprocă a lui *ce* şi a lui *cum*. Cu atît mai mult în sfera politicului, mesajele transmise nu pot fi analizate independent de semnele utilizate şi de condiţiile comunicării. Prin urmare, nu toate sistemele socio-culturale funcţionează conform aceluiaşi model

şi, ca atare, se impune o *generalizare a noţiunii de sistem de comunicaţie*, ţinînd seama de existenţa a două sisteme de comunicaţie distincte : *sisteme de cod sau de reţea* şi *sisteme de cod şi de reţea.*

Apelul la metoda structurală în antropologia culturală contemporană se explică, printre altele, şi prin faptul că, dincolo de problemele vagi, imprecise cu care se confruntă specialiştii din acest domeniu, s-a putut identifica, în societăţile zise „primitive", structura precisă a relaţiilor de rudenie care se pretează la matematizare, la o utilizare a procedurilor logicii simbolice elementare, la o abordare riguroasă. S-a conturat astfel tendinţa de a aduce în primplanul cercetării structura fermă, identificabilă riguros şi de a lăsa în umbră sau de a subordona acestei structuri factori sociologici sau axiologici mai puţin susceptibili de abordare riguroasă, deşi mai importanţi. Pornind de la o asemenea constatare, W. van O. Quine atrăgea pe drept cuvînt atenţia că „relaţiile de rudenie joacă un rol prea mare în antropologie tocmai din cauza consolării metodologice pe care o oferă", considerînd că este de datoria sa să semnaleze „pericolul de a matematiza domeniul de cercetare datorită strălucirii algoritmului într-o zonă periferică". În acest mod apare evident riscul de a se ajunge la aducerea în centrul cercetării a acelor probleme care oferă cel mai bine posibilitatea folosirii cu succes a metodei structurale şi a matematizării, „chiar dacă ele nu sînt problemele care ar trebui să stea în centrul atenţiei" [35]. Remarca lui Quine este îndreptată împotriva tendinţei de a acorda suveranitate necondiţionată metodelor, independent de rezultatele lor. Delimitarea de riscul metodolatriei, inerent filozofiei structuraliste, reprezintă o condiţie necesară (deşi nu şi suficientă) pentru fructificarea virtuţilor metodei structurale.

Dar nu numai atît. Întrucît, aşa cum am văzut, după o suită de reducţii, apare şi riscul potenţial al transformării unei reducţii *operaţio-*

nale (separarea sincronicului de diacronic și a conceptului de experiența trăită) într-un postulat *metafizic* (conform căruia structura exclude definitiv și absolut principiul istorismului și raportarea la subiectivitatea umană). Ceea ce era doar risc potențial devine eroare reală la Foucault, care convertește ambițiile științifice ale antropologiei structurale a lui Lévi-Strauss în veleitățile totalizatoare ale unei „antropologii filozofice" ce tratează întreaga istorie a culturii, din epoca Renașterii pînă astăzi, în termenii unor „mutații" sau „rupturi" între cadrele transcendentale ale unor structuri de limbaj (numite *épistémè)*, care ar prestabili dispozitivul topologic-relațional al locurilor pe care le vor ocupa cunoștințele și experiențele umane. Se poate afirma că pentru Foucault „structuralismul nu este separabil de o nouă *filozofie transcedentală,* în care locurile primează în raport cu ceea ce le ocupă" și în care omul — produs prin dezvoltarea însăși a structurii — apare doar în ipostaza de obiect, întrucît „adevăratul subiect este structura însăși" [36]. Într-un asemenea caz, se realizează trecerea de la o metodă fertilă la o doctrină care, deși evită să se prezinte ca o filozofie, este de fapt o filozofie autentică, apropiată de neopozitivism prin proclamarea unei arhitecturi imobile a conceptelor, prin excluderea totală a subiectivității, a istorismului, a valorilor, a transcendenței, prin reducerea omului la un simplu obiect epuizabil prin hieratismul glacial al unor formule și coduri abstracte care neglijează atît subiectivitatea umană, cît și contextul social și istoric al practicii umane. J. M. Domenach remarcă, pe drept cuvînt, că principalul pericol pentru structuralism este structuralismul, în sensul că structuralismul ca metodă eșuează dacă este autonomizat în ideologie. Și aceasta deoarece, oricît ar părea de paradoxal, *erijat în doctrină filozofică,* promovînd un raționalism ultraformalist neoeleatic, structuralismul merge în sensul interpretărilor dogmatice pe care le combate. Re-

ducînd „sensul" la un efect al unor „raporturi poziţionale" şi negînd autodinamismul, structuralismul ajunge la un fel de dogmatism al interdicţiilor, la justificarea structurilor existente, la contestarea unui sens al istoriei umane şi la nihilism axiologic.

Caracteristică pentru *filozofia structuralistă* este desconsiderarea practicii, a capacităţii umane de intervenţie, deci şi a posibilităţii evenimentului prin care să se treacă de la o structură la alta. „Ceea ce ne înfăţişează Foucault — remarcă J.-P. Sartre — este o geologie: seria straturilor succesive care formează «solul» nostru. Fiecare din aceste straturi defineşte condiţiile ce fac posibil un anume tip de gîndire care a triumfat în timpul unei anumite perioade. Dar Foucault nu ne spune ceea ce ar fi cel mai interesant : nici cum anume s-a constituit fiecare tip de gîndire plecînd de la aceste condiţii, nici cum trec oamenii de la un tip de gîndire la altul. Ar trebui pentru asta să accepte practica, deci istoria, şi tocmai asta e ceea ce refuză... El distinge epoci, un înainte şi un după. Dar el înlocuieşte cinematograful cu lanterna magică... Cuvintele lui Auguste Comte «progresul este dezvoltarea ordinei» se aplică perfect ideii pe care structuraliştii şi-o fac despre diacronie"[37]. Susţinînd ordinea în detrimentul diacroniei şi respingînd istoria (redusă la variaţii ale particularităţilor etnografice sau la un mozaic epistemologic), reprezentanţii structuralismului, chiar dacă sînt pe poziţii politice de stînga şi utilizează idei de inspiraţie marxistă, nu găsesc suportul pentru a explica înlocuirea ordinii existente şi justifică o societate industrială pragmatizată şi tehnocratizată care alterează simţul umanului.

În egală măsură, filozofia structuralistă, aşa cum poate fi ca degajată din lucrarea lui M. Foucault *Cuvintele şi lucrurile*, se caracterizează prin *aumanism teoretic*. Neputinţa de a urca de la structuri la activitatea umană care le dă naştere generează concluzia că trebuie eliminat

conceptul de „om“ sau, în cel mai bun caz, redus la o sumă de coordonate derivabile din condițiile sale de existență, independent de istoria sa, de subiectivitatea și finalitatea sa specific umană.

Considerînd, pe de o parte, că „antropologizarea este în zilele noastre marele pericol interior al reflexiei“ [38], pe de altă parte, că însuși conceptul de om s-a constituit în raport cu o anumită modalitate a limbajului la sfîrșitul secolului XVIII, Michel Foucault pune rămășag că „omul este o invenție“ căreia antropologia gîndirii noastre îi arată lesne data recentă și sfîrșitul apropiat. Înțelegînd „prin structură ceea ce reprezentarea oferă confuz... desfășurării liniare a limbajului“ [39], Foucault consideră că omul este un „obiect“ care se amăgește că este și „subiect“. Dar — spune Foucault — a sosit momentul ca el să se împace cu natura împotriva căreia s-a iluzionat atîta vreme că poate lupta opunîndu-i propria cultură. Ca să se salveze, omul tinde să se întoarcă în mijlocul lucrurilor pe care a visat să le poată cunoaște și transforma potrivit idealurilor sale. Pierzînd orice contact cu lucrurile, cuvintele devin ele însele niște lucruri, iar subiectul revine el însuși printre celelalte obiecte. Oamenii ar trebui să se îndrepte către o singură limbă, perfect formalizată, adică în întregime golită de gîndire și dezantropologizată. Înlăturarea „prejudecății umaniste“ (cum o numește Foucault) ar apărea astfel ca principalul comandament al filozofiei structuraliste, care proclamă, semimetaforic și semiprogramatic, „moartea omului“ [40].

Prin urmare, excesul de subiectivism al existențialismului s-a răsturnat în concepția structuralismului sistematist al lui Foucault, devenind o abandonare a subiectivității, în numele principiului : „eul este obiect exterior și veritabila gîndire este doar gîndirea limbajului“ [41].

Răsturnînd raporturile valorice dintre subiect și obiect, dintre limbaj și realitate, dintre gîndire și limbaj, M. Foucault preconizează reîn-

toarcerea culturii la natură și nu înălțarea naturii la cultură. Foucault confundă tendința legitimă a cunoașterii științifice spre desubiectivizare, spre rigoare sporită și înalt grad de obiectivitate, cu *dezumanizarea* unor structuri reale, obiectuale, deși gîndirea nu se poate desfășura în afara unor structuri lingvistice, iar *omul* nu este o rătăcire accidentală a vieții, nu este un capriciu absurd al naturii sau o ipoteză la care trebuie să renunțăm pentru a obține obiectivitatea științifică. Poziția centrală a omului în univers nu depinde nici de grația divină, nici de geocentrism, ci de faptul că el este, concomitent, *homo agens, homo cogitans* și *homo aestimans*. Fiind singura ființă capabilă să-și modifice mediul ambiant conform scopurilor sale, omul este și singura ființă în stare să se propună pe ea însăși ca „scop suprem", ca o „măsură a tuturor lucrurilor" (cum ar spune Protagoras). Prin om determinismul universal devine conștient de el însuși, începînd de acum încolo să acționeze și prin intermediul scopurilor. Ceea ce îl deosebește definitiv pe om de toate celelalte ființe este tocmai faptul că poate să se propună pe el însuși ca scop suprem. Transformarea omului în mijloc și a subiectului în obiect de către filozofia structuralistă este cea mai elocventă expresie a inconsistenței sale teoretice și a funcției sale sociale în contextul confruntărilor ideologice contemporane.

4. O perspectivă filozofică privilegiată: dialectică și structuralism

Obstacolul epistemologic de nedepășit pentru filozofia structuralistă pare a-l constitui „asimilarea" adecvată, la nivelul discursului filozofic, a principalei achiziții a metodei structurale: transformarea demersului cognitiv în științe ca urmare a reconstruirii obiectului lor în terme-

nii unor relaţii între semne. Tocmai aici se deschide evantaiul larg al multiplelor raportări filozofice actuale faţă de metoda structurală. Şi tot aici se ridică întrebarea : care dintre filozofiile actuale integrează adecvat nucleul conceptual al metodei structurale ?

François Wahl, în studiul său dedicat problemelor filozofice ale „structuralismului" (termen prin care desemnează *nu* doctrina lui Foucault, *ci* metoda denumită, de obicei, „structurală"), ajunge la concluzia că „nici una din filozofiile actuale nu este contemporană cu structuralismul" [42]. Ele s-ar situa fie *dincoace*, fie *dincolo* de structuralism. Altfel spus, n-ar oferi perspective filozofice apte să recepteze adecvat achiziţiile metodei structurale.

Oricît ar părea de bizar, concepţia „ultrastructuralistă" a lui Foucault, pe care am analizat-o sumar mai înainte, se situează *dincoace* de structuralism, plătind tribut fenomenologiei prin admiterea primatului reprezentării. Structurile pe care Foucault le analizează în *Les Mots et les Choses* (şi denumite „épistémé") sînt, de fapt, scheme figurative, fondate nu prin articulaţii în interiorul semnului, ci printr-o permanentă trimitere pe planul reprezentării. Încă Piaget, înaintea lui Wahl, remarca la Foucault un „structuralism fără structuri" [43]. Aceasta pentru că structurile nu pot fi de ordinul reprezentării şi nu pot fi puse în raport cu o conştiinţă virtuală. Ele funcţionează altfel decît conştiinţa. De aceea, pentru a găsi structura unui mit, Lévi-Strauss nu-l interpretează ci îl supune, în cadrul totalităţii respective, unor transformări, conform regulilor care prezidează sistemul de semne. Orice filozofie care menţine primatul reprezentării refuză metoda structurală chiar în momentul în care pare s-o urmeze. Mult comentata afirmaţie a lui Foucault cu privire la „moartea omului" (care vizează *definirea* omului şi nu *existenţa* lui) izvorăşte de fapt din desconsiderarea activităţii *constructive* a gîndirii umane, pe care structuralismul coerent se

sprijină. Ea exprimă, surprinzător poate, dar adevărat, o tratare antestructuralistă a omului.

Concepţia lui Jacques Derrida se situează însă *dincolo* de structuralism, întrucît după instituirea lui, semnul este distrus („*de*construit", spune Derrida)[44] printr-o mişcare de interogare asupra bazelor organizării „calme" şi riguroase a cunoaşterii. O interogare de acest tip trece prin structuralism, dar numai pentru a denunţa uzajul inadecvat al semnului şi a distruge însuşi edificiul epistemologic pe care se sprijină structuralismul. Ea contestă printr-o subtilă dialectică a „scriiturii" şi „diferenţei" (una din cărţile lui Derrida poartă chiar titlul *L'Écriture et la Différence)* primatul semnului, subordonîndu-l din nou faţă de reprezentare. Este vorba acum de o reprezentare plasată după concept, dar care în egală măsură denotă rezistenţa faţă de cuceririle de ordin metodologic ale structuralismului şi, în genere, ale gîndirii ştiinţifice moderne. Atît *dincoace* cît şi *dincolo* de structuralism constatăm, prin urmare, inerţia unei optici filozofice pentru care primatul reprezentării este afirmat cu aceeaşi dezinvoltură ca în vremea fizicii pregalileiene.

„Noul" adus de pătrunderea analizei structurale în diferite sectoare ale cercetării ştiinţifice poate fi totuşi receptat filozofic şi în afara alternativei înainte menţionate. Fr. Wahl, dealtfel, într-un interviu publicat de revista „Lettres françaises" la 29 ianuarie 1969, a introdus o nuanţă, afirmînd că „cel mai contemporan cu structuralismul rămîne discursul lui Althusser". Or, dincolo de coloratura particulară a lucrărilor lui Althusser, prin ele şi împotriva lor, dar în referenţialul filozofic în care situează dezbaterea, transpar virtuţile teoretice şi metodologice ale gîndirii filozofice marxiste care, din momentul constituirii ei, a marcat o ruptură radicală cu tradiţia empiristă a fondării discursului filozofic la nivelul reprezentării. „Niciodată — scrie Althusser — cunoaşterea nu se află, cum ar vrea cu desperare empirismul, în

fața unui *obiect pur* care să fie identic cu obiectul real... Cunoașterea nu lucrează asupra obiectului *real*, ci asupra propriei sale materii prime... în sensul precis pe care i-l dă Marx în *Capitalul*, adică o materie deja elaborată, transformată tocmai prin impunerea structurii complexe, care o constituie ca *obiect al cunoașterii*" [45]. Primatul semnului, pus în evidență de analizele structurale în diferite sectoare ale științei, nu numai că nu este contestat, dar este explicat prin rolul activ, constructiv, al structurilor subiectului cunoașterii, ceea ce deschide perspectiva elucidării raportului dintre structură și geneză. Căci, de fapt, „ceea ce studiază Marx în *Capitalul* este mecanismul care face să existe ca societate rezultatul producerii unei istorii" [46]. Activitatea practică apare, dintr-o asemenea perspectivă filozofică, concomitent ca *structurată* și *structurantă*, iar structurile ca produs istoric al unui proces autonom de echilibrare. „În această lumină — remarcă, pe drept cuvînt, Radu Florian — se poate afirma că reproducția socială constă în funcționarea echilibrată a societății, refacerea ei ca sistem, ca ansamblu de relații, ceea ce înseamnă, în mod primordial, *reconstituirea structurii sale*, a relațiilor sale invariante", cu atît mai mult cu cît „prin această perspectivă trebuie privit și locul revoluțiilor sociale, care au rolul de a asigura continuitatea existenței sociale, prin înlocuirea unei societăți dezechilibrate, instabile, cu alta echilibrată" [47]. Acest cadru conceptual suplu și elastic al dialecticii marxiste — permițînd surprinderea modului cum sincronia unei societăți se corelează cu diacronia și asigurînd, tendențial, prin intervenția conjunctă a factorilor obiectivi și subiectivi, „formarea direcției dezvoltării *istorice* a unei societăți determinate, care are un profund caracter *structural*" [48] — este apt să asimileze adecvat, creator, achizițiile structuralismului.

Fără îndoială, filozofia marxistă integrează achiziţiile structuralismului într-o cuprinzătoare perspectivă, în care datele ştiinţei nu sînt considerate drept *unicul* punct de sprijin al ontologiei, pentru simplul fapt că existenţa umană nu se reduce la momentul cognitiv. Dar, a fructifica adecvat cuceririle structuralismului în ştiinţele umane şi a lua totodată în consideraţie, într-o sinteză filozofică totalizatoare, dimensiunea axiologică a existenţei umane, nu înseamnă a te situa nici *dincoace*, nici *dincolo* de structuralism. Respingerea structuralismului *ca filozofie* nu înseamnă nicidecum deprecierea lui *ca metodă* de către materialismul dialectic. Structuralitatea sistemelor a fost dealtfel relevată în mod special de Karl Marx, căruia Lévi-Strauss îi recunoaşte meritul de a fi cel care „anunţă curentul structuralist modern", iar A. Marchal acela de a fi precursor al analizei structurale în gîndirea economică (cu mult înaintea introducerii termenului operaţional de „structură" de către economistul Wageman, în 1932). În lucrarea *Tropice triste*, Lévi-Strauss subliniază că lectura operelor lui Marx l-a entuziasmat şi i-a dat „revelaţia unei lumi întregi", întrucît „Marx a arătat că ştiinţa socială nu se construieşte pe planul evenimentelor, după cum nici fizica nu porneşte de la datele sensibilităţii : scopul este de a construi un model, de a-i studia proprietăţile şi diferitele reacţii în laborator, pentru a aplica apoi observaţiile respective în interpretarea faptelor empirice"[49].

Utilizarea metodei structurale, disociată de interpretările absolutizante ale filozofiei structuraliste, „rimează" cu cerinţele metodologice ale dialecticii marxiste. Subliniind că ştiinţa trebuie să învingă necoincidenţa fenomenului cu esenţa şi să dezvăluie necesitatea internă, Marx releva în *Contribuţii la critica economiei politice* că funcţionarea vizibilă a sistemului capitalist are *structura* sa ascunsă. De aceea, Marx nu studiază doar diferite forme concrete de avuţie, ci cercetează structura, schema internă de

funcţionare a economiei capitaliste. Interesant este în mod special faptul că pentru Marx analiza structurală este, în *Capitalul*, un punct de plecare pentru o minuţioasă analiză istorică şi că, din perspectivă genetică, însăşi structura devine comprehensivă, metoda dialectică prezentîndu-se ca o autentică şi organică unitate a analizei *structural-funcţionale* (adică a cercetării interdependenţelor în cadrul unei totalităţi) cu analiza *istorico-genetică* (adică a studiului originii şi evoluţiei structurilor corespunzătoare, ca produs istoric al unui proces autonom de echilibrare, în virtutea căruia coerenţa structurală apare nu ca realitate statică, ci ca virtualitate dinamică). Poate tocmai de aceea, în pofida numeroaselor încercări, „lecturile structuraliste" ale operei teoretice a lui Marx nu reuşesc să „asimileze" metateoretic specificul metodologic al gîndirii sale dialectice. Marx a construit în *Capitalul* o teorie de o complexitate superioară celor structurale, pe care nu o surprind analizele care vor s-o subsumeze termenului generic de „structuralism" (fie că au în vedere sensul mai general, piagetian, fie că se fundează pe idealul chomskian al unei *mathesis universalis)*. „Secretul metodologic" al *Capitalului* nu este elucidabil fără identificarea unei abordări a structuralităţii din perspectiva unei teorii care ar putea fi, eventual, numită „organizaţională", în măsura în care o asemenea calificare ar sugera că obiectul epistemic îl constituie structura unei „entităţi istorice" (aflată în evoluţie, deschisă la mediu şi geneză, susceptibilă a oferi „spaţiu de joc" subiectivităţii umane).

Numai după asemenea delimitări şi datorită lor, interpretarea structuralităţii din perspectiva dialecticii materialiste apare privilegiată prin disponibilităţile sale de a valorifica sub raport filozofic achiziţiile metodei structurale. Totodată, semnificativele preocupări contemporane pentru a înlătura reziduurile empirismului şi ale unui istorism facil fac ca abordarea struc-

turală să exercite o influență fertilă asupra „dialecticizării dialecticii".

Printre altele, se deschide o cale de aprofundare a *înțelegerii raportului dintre conștient și inconștient*. Într-un mod mult mai clar, producțiile spiritului uman ne apar acum ca înlănțuindu-se și transformîndu-se în conformitate cu legi înscrise la nivelul inconștient, nonreflexiv al spiritului, ceea ce permite sesizarea articulațiilor trecerii de la natură la cultură. Metoda structurală permite astfel filozofiei marxiste să surmonteze falsa antiteză „sau natură sau cultură", în care se complac atîtea filozofii contemporane, explicînd în termeni riguroși dialectica „natură-cultură", care este de fapt o altă fațetă a dezbaterii structuraliste în jurul raportului „conștient-inconștient".

Totodată, fructificarea din perspectiva dialecticii materialiste a achizițiilor metodei structurale oferă șanse sporite pentru *înțelegerea raportului dintre cod și sens*. Dealtfel, Claude Lévi-Strauss recunoaște că a preluat de la Marx ideea că instituțiile trebuie „decodificate" spre a descifra sensul lor pentru om și, totodată, pentru a le cunoaște geneza, ca atare și determinarea cauzală. Distingînd în sistemele de comunicație semnificantul și semnificatul, denotația (limbajul de bază sau limbajul primar, „practic") și conotația (limbajul „decorativ" sau limbajul secund, „mitic"), limbajul-obiect și metalimbajul, metoda structurală permite o analiză riguroasă a oricărui cod. Dar, dacă din *perspectiva filozofiei structuraliste* decodificarea însemna și dezumanizare (Foucault o denumește chiar „descoperirea unei gîndiri anonime și constrîngătoare, a unei gîndiri care nu gîndește")[50], din *perspectivă marxistă* decodificarea apare ca o etapă obiectivă și necesară a unei interpretări existențiale și axiologice, a descifrării sensului pentru om, în consonanță cu dubla natură a filozofiei — epistemică și atitudinală, cognitivă și valorizatoare — pe care, din păcate, Althusser nu o ia în considerație.

Înțelegerea raportului între structură și praxis conferă, într-o și mai mare măsură, dialecticii materialiste o situație privilegiată în peisajul spiritualității contemporane. După cum am văzut, filozofia structuralistă se dovedește neputincioasă în explicarea trecerii de la o structură la alta. Filozofia marxistă depășește acest avatar, privind structurile atît în raport cu praxisul (adică în raport cu activitatea practică fundamentală a societății care le dă naștere), cît și în raport cu practicile concrete ale indivizilor influențați de aceste structuri. Concepînd practica atît ca *structurată* dar și ca *structurantă* (idee strălucit confirmată de structuralismul genetic al lui Jean Piaget), filozofia marxistă consideră structurile ca *rezultat*, dar și ca *proces*, punîndu-le în corelație cu activitatea umană prin care omul este mereu condiționat de structuri și mereu le depășește dialectic. Astfel, dialectica marxistă devine astăzi indispensabilă analizei structurale, integrînd-o într-o sinteză superioară, în corelație cu analiza istorico-genetică. Fructificarea achizițiilor structuralismului nu e posibilă fără a face din structură un mijloc pentru a înțelege schimbarea, *trecerea* de la o structură la alta. Or, singura filozofie care deschide perspectiva soluționării unei atît de complexe probleme este cea la care se referea Jean-Paul Sartre atunci cînd remarca : „A renunța la marxism ar însemna să renunțăm să înțelegem trecerea" [51]. A renunța la el ar însemna și abandonarea celei mai promițătoare *viziuni filozofice asupra raportului între istorie și structură*. Dacă filozofia structuralistă, privilegiind sincronicul, nu mai poate explica diacronicul decît prin reducții mutilante, teoria marxistă a contradicției dialectice permite depășirea falsei alternative : „istorie fără structură" sau „structură fără istorie". Fiecare sistem apare, din această perspectivă, ca avînd o structură determinată, dar care include în sine resursele propriei depășiri. Structura este

deci ea însăşi dialectică, este intrinsec variabilă şi, în acest sens, oamenii acţionează în condiţii socialmente şi istoriceşte determinate, dar prin activitatea lor practică pot depăşi structurile care-i condiţionează, manifestîndu-se în modul cel mai autentic ca autori ai propriei lor istorii.

Metoda structurală, aşa cum a conceput-o Marx, permite trecerea de la static la dinamic, integrarea timpului, „a punctului de vedere dinamic în analiza economică“ [52]. În acest sens, analiza structurală apare ca un moment indispensabil al analizei istorice şi dialectice la nivelul fiecărei totalităţi, în cazul fenomenelor sociale la nivelul fiecărei formaţiuni sociale. Marx sublinia că nici o societate nu este un „cristal solid“, ci un ansamblu structurat de raporturi într-un continuu proces de transformare, fiind de acord cu acei exegeţi ai operei sale care remarcau că el urmăreşte, înainte de toate, să găsească legile trecerii de la un sistem de corelaţii la altul. De aceea, „nu geneza istorică a categoriilor şi nici structura lor în formele anterioare ne dau posibilitatea înţelegerii lor, ci sistemul structurării lor în societatea actuală ne deschide calea înţelegerii formaţiunilor trecute, întrucît ne dă conceptul variaţiilor acestei structurări“ [53]. Acest principiu metodologic, concomitent *structural* şi *istorist*, este în consonanţă cu metoda structurală, dar inacceptabil pentru cei ce o ridică la rang de filozofie şi o opun materialismului istoric. Fie şi pentru simplul fapt că, în cadrul filozofiei structuraliste, „analiza structurală este un idealism culturalist, izolînd cultura de restul vieţii sociale“ [54].

Or, a utiliza metoda structurală pentru a scăpa din tentaculele unei gîndiri care „izolează“ şi a ajunge, în cele din urmă, la o „izolare“ tot atît de paralizantă, înseamnă a te posta pe poziţii ambigue, la fel ca şi atunci cînd, în numele unei restructurări a cîmpului epistemologic, te pro-

nunţi pentru o „afirmare necondiţionată a unei filozofii care ar forţa, cu mîna ştiinţei, moartea omului". Departe de a fi o eventuală filozofie aptă să explice sau să depăşească ambiguităţile, „filozofia lui Foucault — cum sublinia M. Dufrenne — este neîndoielnic numai o filozofie ambiguă"[65]. Ambiguitatea nu poate dispărea decît din perspectiva acelei filozofii pentru care abordarea structurală este etapa primă şi necesară a oricărei cercetări, fără a neglija însă că acest nivel de cunoaştere nu este singurul şi nu poate fi nici ultimul. Pentru a surprinde valoarea — atunci cînd analizăm sistemele culturale — trecem deci prin momentul abstract al analizei structurale, dar îl depăşim printr-o reîntoarcere *la om*, la istorie, la societate. De aceea, nu este justificat să reducem studiul omului la studiul structurii operelor umane sau să sacrificăm pe altarul produsului atît producătorul cît şi actul producerii. Structura are coordonate obiective care dobîndesc sens doar prin activitatea umană şi nu poate fi surprinsă decît prin decodificare în raport cu un model uman.

Metodei structurale, transformată de cei ce o absolutizează într-o filozofie care opune lumea omului şi lumea ştiinţei, i se deschide şansa de a deveni un instrument eficient pentru o analiză în care rigoarea ştiinţifică şi patosul umanist se armonizează, se interferează şi se îmbogăţesc reciproc. Ea intră inevitabil în conexiune cu cercetările genetice şi funcţionale, aspirînd mereu spre noi „deschideri" şi noi „sinteze", tocmai în virtutea faptului că îi este proprie o dialectică imanentă. Aşa cum structuralismul oferă un „instrument" metodologic indispensabil modului de gîndire dialectic, filozofia marxistă oferă metodei structurale viziunea integratoare care-i permite să nu-şi trădeze raţiunea ei de a fi. Să nu sprijine abandonarea programatică a umanismului teoretic, ci, dimpotrivă, *re*construcţia lui.

Capitolul 6

„Noua filozofie" — variantă a vechiului spiritualism

Departe de a consemna constituirea unui curent filozofic original, cu program teoretic sau profil metodologic distinct în geografia spirituală a epocii, sintagma derutantă „noua filozofie", lansată de Bernard-Henri Lévy în iunie 1976 [1] și susținută printr-o stranie publicitate, desemnează „nucleul" de probleme și atitudini comune unor foști participanți la mișcările studențești din Franța, în vara fierbinte a anului 1968, care „gîndesc pînă la capăt pesimismul în istorie" [2]. Aceștia convertesc deziluzia pentru ineficiența angajării lor politice de odinioară într-o iluzie a „revoluției imposibile", conjugată cu descalificarea rațiunii și abandonarea ideii de progres.

Dacă denumirea „noua filozofie" este o etichetă derutantă, o convenție înșelătoare pentru produse culturale de o valoare mai mult decît îndoielnică, se ridică în mod firesc întrebarea : cum a fost posibil ca ele să invadeze pur și simplu publicistica, să creeze fulgerătoare „celebrități", să obțină tiraje imense, să prilejuiască ore întregi de emisiuni la televiziune, să declanșeze confruntări ascuțite, care au trecut dincolo de hotarele Franței și de granițele filozofiei ? Prin ce este semnificativ un asemenea fenomen pentru timpurile noastre ? Iată o problemă de metafilozofie la care vom încerca să sugerăm un răspuns în cele ce urmează.

1. Antimarxismul în ipostaza kitsch-ului filozofic

„Noua filozofie" reproșează „filozofiei luminilor" (Diderot, Holbach etc.) fundamentarea ideii de progres uman, proiectul revoluționar și

optimismul istoric. Dar, insuportabil este considerat de B.-H. Lévy îndeosebi faptul că varianta majoră a unor asemenea tradiţii de gîndire — marxismul — constituie cea mai influentă filozofie a zilelor noastre, oferind suport teoretic şi criterii valorice luptei pentru progres şi emancipare umană a omului contemporan. De nesuportat i se pare faptul că „marxismul este mai mult ca oricînd la ordinea zilei", că tinde să se ridice „la rang de cultură hegemonică în societăţile occidentale", că Franţa „va fi mîine şi este, poate, deja marxizată" [3]. Cum remarcă K. L. Woodward şi J. Friedmann, punctul de plecare al aşa-numitei „noi filozofii" îl constituie constatarea că marxismul exercită o puternică atracţie, iar punctul de sosire, un antimarxism împins pînă la contestarea tuturor filoanelor istorice şi problematice în prelungirea cărora acesta îşi manifestă spiritul novator şi forţa de convingere.

Ştiam demult că, în orice gamă şi-ar compune mistificările, antimarxismul are o mare putere mimetică. El poate reproşa filozofiei marxiste cînd substantivul calificat „materialism", cînd adjectivul calificativ „dialectic". Cu aceeaşi dezinvoltură, el aduce reproşuri umanismului specific filozofiei marxiste sau, constatînd că acestea nu-şi ating ţinta, îl declară absent. Proteismul său îi permite să respingă marxismul *dinafară* (aşa cum o face Mc. Innes), dar şi să îl conteste *dinăuntru*, substituind subiectului real al istoriei un himeric „ego transcendental colectiv" (cum procedează Paul Piccone, mult-comentatul iniţiator al „marxismului fenomenologic"). Dar puterea sa de iradiere culturală rămînea întotdeauna limitată. Iată însă că acum, exprimînd poate în modul cel mai pregnant criza ideologiei burgheze, antimarxismul îşi încearcă o nesperată şansă de a pătrunde în circuitul ideilor, de a epata, de a atrage atenţia asupra sa, de a-şi crea un public, de a-i incita chiar pe marxişti să treacă graniţa între tăcerea necesară şi obligaţia de a vorbi. „Noua filozofie" marchează

această ultimă travestire a antimarxismului : în straiele *kitsch-ului filozofic*.

Grupul de şoc al celor care au dat o asemenea turnură antimarxismului este format din nouă tineri filozofi, trecuţi (cu excepţia lui J.-M. Benoist) prin experienţa mişcărilor contestatare studenţeşti din mai 1968 şi dintre care doar unul, André Glucksmann, dealtfel cel mai depărtat de excesele retorice parafilozofice ale clanului „noilor filozofi", a atins pragul vîrstei de patruzeci de ani. Ceilalţi sînt Christian Jambet şi Guy Lardreau (comesageri ai neospiritualismului mistic, pentru care pariază în cartea lor *Îngerul)*, metafizicianul pesimist de factură heideggeriană Jean Paul Dollé, Jean-Marie Benoist (autor, încă din 1970, al unei cărţi-precursoare, cu un titlu ce se vrea programatic : *Marx a murit)*, Michel Guérin (invocat ca exponent al pedagogiei „noilor gúrú"), Françoise Paul-Lévy (iniţiatoare a inimaginabilei metode a „valetului de cameră", aplicată în analiza biografiei lui Marx), Philippe Némo (trecut prin lecţiile althusseriene din rue d'Ulm şi psihanaliza lacaniană, înainte de a ancora în portul iraţionalismului) şi, *last but not least*, Bernard-Henri Lévy, editorul, publicistul deschizător de traseu şi, cum îi place să se autointituleze, „orchestratorul" întregului grup.

„«Noii filozofi», deci ! Dar — se întreabă, pe drept cuvînt, Fr. Aubral şi X. Delcourt — sîntem într-adevăr în faţa unei «mişcări» ? Ce criterii îi reunesc ? O identitate de problematică ? Care este asemănarea între structuralismul lui Jean-Marie Benoist, profetismul lui Jambet şi Lardreau sau «spusul Fiinţării» al lui Dollé ? Este subînţeles că mişcarea nu se fondează pe o comunitate de doctrină. Vîrsta autorilor ar fi o bază mai serioasă ? Criteriul l-ar constitui atunci apartenenţa la generaţia din 1968. Nu pare a fi aşa : alţii, şi nu cei mai puţini, pot reclama această moştenire fără a avea nimic comun cu «noii filozofi»" [4]. Rînd pe rînd, criteriile aplicate pentru a surprinde liantul unei

mişcări atît de eterogene nu rezistă. Cu excepţia unuia : *contestarea globală a marxismului*, prezentarea acestuia ca o „sperietoare". Este, de fapt, ipostaza kitsch a antimarxismului. O explicaţie lămuritoare se impune.

Datorită conţinutului său semantic flotant, termenul „kitsch", utilizat în estetică pentru a desemna o formă specifică de pseudoartă (pictura „de gang", melodrama etc.), concomitent tributară unui gust deformat şi generatoare a acestuia, pare a-şi fi diminuat treptat virtuţile strict descriptive, dobîndind în schimb noi determinaţii, preponderent evaluante, axiologice. Prin aceasta, devine posibilă extrapolarea conceptului de „kitsch" din domeniul esteticii în întreaga sferă a culturii.

Cum se ştie, delimitarea între un kitsch artistic şi operele de artă autentice „este o problemă de grad", întrucît kitsch-ul „nu este numai *pseudo*artă şi *fals* gust estetic, ci — pînă la un punct — *artă* proastă, prost gust *estetic*" [5]. Capacitatea de a-şi crea un public receptiv se explică şi prin faptul că operele-kitsch cuprind în articulaţiile lor parţiale reflexe, aparenţe sau incidenţe ale frumosului autentic, chiar dacă întotdeauna — cum remarca Blaga — este vorba despre o „frumuseţe deplasată", deturnată de la vocaţia sa axiologică şi concepută în spiritul exploatării acaparatoare a unui grup de stimuli marginali ai emoţiei estetice. *Mutatis mutandis*, kitsch-ul poate constitui şi apanajul unor alte produse culturale, inclusiv lucrări filozofice în care există reflexe, aparenţe sau incidenţe ale unor adevăruri parţiale, deplasate însă nepermis din limitele domeniului lor factual de referinţă în zona viziunilor totalizatoare, unde caracterul eronat al interpretării de ansamblu exploatează în propriu-i beneficiu şocul psihologic provocat de utilizarea insistentă a unor enunţuri marginale în raport cu reflecţia teoretică. Din acest punct de vedere, elaborările „noii filozofii" au conformaţia unor obiecte-kitsch, cu o alură sentimentalistă, melodramatică. Autorii captează,

în cazul lui B.-H. Lévy cu incontestabil talent literar, compasiunea cititorilor pentru dramele lor personale datorate spulberării speranțelor revoluționare din mai 1968, pentru ca, odată creată puntea de comunicare afectivă, să le strecoare tezele fals generalizatoare : „revoluția este, în sensul propriu, imposibilă", „istoria nu există ca proiect și loc al revoluției" sau chiar „lumea este un dezastru și omul... o specie ratată" [6]. Ei se proclamă martori ai suferințelor generate de o anomalie, localizabilă istoric și geografic (teza stalinistă a inevitabilității ascuțirii luptei de clasă în socialism, care își reclama, *ad usum Delphini*, exemplele justificatoare), invocînd o practică de tristă amintire pentru a mima deschiderea spre viață și a propune, pornind de la fapte episodice scoase din context, false generalizări confecționate în variante destinate să suscite atenția oricărei categorii de cititori. Apologeților capitalismului li se oferă o înșelătoare dezvinovățire și motivare prin faptul că ar alege o alternativă „mai puțin rea", în numele unei acuzații apocaliptice : „nu există socialism fără lagăre" [7]. Celor care își pun speranța într-o victorie în alegeri a forțelor politice de stînga și într-un viitor socialist li se spune altceva : socialismul nu există deloc. „Dacă aș fi enciclopedist — li se destăinuie Lévy —, aș visa să scriu într-un dicționar pentru anul 2000 : «socialism» = s.m., gen cultural născut la Paris în 1848, mort la Paris în 1968" [8]. Mai mult decît atît. Practici politice generate de grave deformări dogmatice sau voluntariste ale marxismului, necaracteristice pentru socialism și străine esenței sale, sînt considerate de Glucksmann a fi fost posibile „nu în pofida marxismului, ci datorită lui" [9]. B.-H. Lévy recunoaște că o asemenea interpretare, care simplifică denaturant legătura filozofiei cu politica și prezintă o practică totalmente contrară umanismului marxist — circumscrisă în coordonate geografice și istorice precise — drept

„arhetip" al oricărui model socialist de civilizație, nu își atinge ținta („nu cred ca Glucksmann să fi convins un om de stînga", notează el). Și totuși, chiar el o continuă.

Noul tip de raport „public-carte", caracteristic literaturii-kitsch, ar putea fi formulat astfel: este necesar ca o carte să facă să se vorbească despre ea cu orice preț, dincolo de ceea ce demonstrează pe planul ideilor și de ceea ce poate efectiv spune cartea însăși, stîrnind reacții care — chiar atunci cînd îi sînt potrivnice — să-i întrețină interesul.

Reacția antikitsch contestă, pe drept cuvînt, ideile „noilor filozofi", dar acceptă „regulile jocului" propuse de aceștia atunci cînd se lasă contaminată de obsesia etichetărilor, persiflărilor, injuriilor, a substituirii codurilor filozofice prin coduri lingvistico-semantice care sacrifică semnificațiile contextuale celor denotative, mulțumindu-se să denunțe „pericolul" celor care denunțau un alt „pericol". Dezbaterea nu poate căpăta un sens constructiv, creator dacă se lasă prinsă în „capcana" mentalității kitsch; dimpotrivă, în pofida epitetelor, interesul artificial pentru un grup de filozofi care coboară nepermis de jos ștacheta confruntărilor de idei riscă să subziste. A critica „noua filozofie" pentru că este o „filozofie de cazino" și ne pune în față alternativa „imbecilitate sau idioțenie" (F. Aubral, X. Delcourt), a răspunde etichetei „barbari" prin „agenți furioși ai noii drepte" (J. P. Cottem) și a da replică formulei „copiii lui Karl Gulag" — descalificantă pentru autorii ei — prin constituirea expresiei „copiii lui Coca Cola" (Fr. Maspero), înseamnă a transforma o confruntare a ideilor într-o întrecere a epitetelor și eschivelor metaforice, a întreține exact „climatul" pe care noii filozofi îl introduc în filozofie. Imediat, B.-H. Lévy va răspunde: cei care nu acceptă că „dreapta e stînga" și amîndouă sînt Puterea denotă un „infantilism monstruos". Dacă replica replicii urmează acest făgaș, ea continuă la infinit și nu duce nicăieri. Pentru că noii filo-

zofi — cum remarcă B. Bonilauri — „regăsesc astfel între ei și împrejurul lor vocabularul și referințele războiului rece“ [10].

Refuzînd să accept un asemenea mod de raportare, îmi propun să deplasez dezbaterea pe terenul rodnic unde confruntarea argumentelor devine posibilă și unde sensul demersului poate deveni constructiv, creator. Obiectul discuției îl va constitui, pentru început, o singură carte, cea care este considerată drept cea mai reprezentativă pentru „noii filozofi“ : *Barbaria cu chip uman*. Dincolo de limbajul violent și de epitetele calomniatoare, autorul ei ne cere „să citim acest eseu ca o «arheologie a timpului prezent»“, să nu uităm că — împotriva filozofiei luminilor, dar în prelungirea lui J.-J. Rousseau — își propune „să traseze jaloanele unei noi teorii a Puterii“, să prezinte realizarea Puterii sub auspiciile raționalității marxiste drept chintesența Răului contemporan și, ca atare, ne solicită „să-l citim ca prolegomene la orice filozofie care își asumă sarcina de a privi Răul în față“ [11].

2. Maestrul și Barbaria

Prin analogie cu titlul romanului lui Mihail Bulgakov *Maestrul și Margareta*, cartea în care Bernard-Henri Lévy sintetizează programul derutant al „noilor filozofi“ s-ar fi putut intitula *Maestrul și Barbaria*.

Simetria este aproape perfectă. Celor două *personaje* simbolice care conturau, cu mijloacele specifice artei, un univers fantastic, unde patronajul unei imaginate Puteri diavolești făcea ca viitorul să repete aidoma trecutul, le corespund acum două *concepte* care configurează, cu mijloacele specifice filozofiei, un univers similar, guvernat însă de o reală Putere pămîntească, mai tiranică decît prima.

Chiar și asimetria este revelatoare. În lumea de circ a lui Bulgakov parodia era transparentă

iar rîsul putea avea efect cathartic, alungînd umbrele fantastice. Acolo, cuplul personajelor simbolice *Maestrul-Margareta* oferea o alternativă a *posibilității* de a te sustrage unei Puteri oculte, fie printr-un crez imun la înstăpînire, fie prin capacitatea iubirii de a apela chiar la forțe vrăjitorești pentru a trasa, purificator, o posibilă legătură între putere și valoare. Acum, la B.-H. Lévy, imaginea fantastică a lumii dobîndește gravitate și tragism, devine o hecatombă, un cimitir al oricăror speranțe, iar cuplul conceptelor „Maestrul-Barbaria" oferă doar o alternativă a *imposibilității* de a te sustrage Puterii politice, care ar fi, oricînd și oriunde, „consacrată servitudinii și nenorocirii" (p. 35).

Conceptele „Maestrul" („Stăpînul") și „Barbaria" reprezintă cei doi pivoți pe care B.-H. Lévy încearcă să sprijine construcția teoretică a „noilor filozofi". În liniile ei principale, o asemenea construcție — care transpare dincolo de violențele de limbaj și carențele de argumentare — ar putea fi sistematizată prin cîteva teze.

A. „Vechea" filozofie s-a străduit, în diverse modalități, să elaboreze o ontologie pornind de la natură sau de la om. Dar „natura nu există ; nu există nimic înaintea puterii" (p. 74), după cum nici „individul nu există ; el este întotdeauna dublura statului" (p. 46). Este deci în mod riguros echivalent să spui că „înaintea statului... Istoria nu există, că înaintea lui Istoria este de negîndit și că fără el ea nu este posibilă. Clar : atît cît va exista Istoria, va exista, de asemenea, Puterea" (p. 79). Pedalînd, după bunul său plac, pe unul sau altul dintre multiplele sensuri ale termenului „putere" (de pildă : dominare, dominare de clasă, determinație a oricărei organizări, corolar al normelor culturale, atribut al statului burghez, atribut al oricărui stat etc.), Lévy consideră că punctul de plecare al ontologiei trebuie să-l constituie Puterea, deoarece „statul este efect fără cauză...; el este primordial, nederivat, nederivabil ; ca și dumnezeul teologilor, el este creator necreat" (p. 77).

Dar, în asemenea împrejurări, proiectul constituirii unei noi ontologii coincide cu cel al elaborării unei teorii asupra politicii. „Nu există ontologie care să nu fie o politică" (p. 30).

B. Pentru noua ontologie propusă, problema cardinală este cea parmenidiană : de ce există Existența mai curînd decît nimic ? Ea devine însă acum, prin identificarea Existenței cu Existența umană și a acesteia cu Politica, o nouă problemă: „De ce există Puterea, Puterea mai curînd decît nimic?" (p. 15). „Cu aceasta am ales să încep", mărturisește B.-H. Lévy, făcînd apel la conceptul de „Maître" și speculîndu-i dubla semnificație. Ca *Maestru*, el desemnează toți gînditorii care atribuie Puterii o geneză (Fichte), un progres (Diderot), un stadiu perfect (Hegel) și chiar o dispariție în societatea fără clase (Marx)[12]. Ca *Stăpîn* el desemnează, și mai confuz, Puterea, printr-o formulare voit antropomorfizantă, menită să sugereze că aceasta din urmă, fiind „demiurgul fără de care o societate nu este nimic" (p. 42), devine o determinație ontologică a condiției umane care ar trebui surprinsă „într-o teorie a Politicii, fie și cu prețul celui mai negru și mai tragic pesimism" (p. 31).

C. Principala consecință a unei asemenea „metafizici a politicii" este formulată de B.-H. Lévy prin teza imposibilității oricărei revoluții. Întrucît Puterea este „eternă ca societatea, face corp cu aceasta și este institutoarea stărilor sale" (p. 41), orice proiect revoluționar împotriva unui aparat de stat generează un altul, orice luptă împotriva Puterii alimentează o nouă Putere, care își schimbă „chipul", fără a-și modifica esența, funcția represivă, astfel încît „nu există alternativă revoluționară... care să nu se reducă foarte repede la o grimasă a omogenului" (p. 30). În virtutea acestui considerent, proiectele revoluționare „nu pot scăpa de legea și de imperiul Identicului... care face Stăpînul necesar" (p. 35), iar „omul, chiar revoltat, nu este niciodată altceva decît un zeu eșuat și o specie ratată" (p. 85). Ca atare, „revoluția nu este, nu va fi la ordi-

nea zilei atît cît Istoria va fi Istorie, atît cît Realitatea va fi Realitate" (p. 85); „revoluţia este, în sens propriu, un imposibil" (p. 43).

D. Ajungem astfel la teza fundamentală a cărţii lui B.-H. Lévy: dacă speranţa în binefacerile oricărei revoluţii este *iluzorie* (deoarece promite o putere superioară alteia, dar obţine mereu, în alte chipuri, aceeaşi Putere), speranţa în binefacerile revoluţiei socialiste ar fi, în plus, *periculoasă* (deoarece promite deplina emancipare umană de orice Putere, suprimînd putinţa şi chiar dorinţa de opoziţie faţă de statul socialist care, tocmai prin „chipul uman", ar institui o „logică totalitară" şi o „societate barbară"). Ca atare, într-o asemenea viziune deformantă, socialismul ar fi de două ori blamabil. Pe de o parte, pentru că „minte cînd promite", pe de altă parte pentru că „nu poate fi alternativa care se pretinde" (p. 141). Apelînd acum direct la cuplul categorial privilegiat „Maître-Barbarie", Lévy susţine că singura şi tragica alternativă a alegerii pentru omul zilelor noastre este între două variante ale Răului: *Stăpînul* (Puterea alienantă care se separă de societate şi tolerează o neputincioasă contestare) sau *Barbaria* (Puterea care „dilată propriul său corp la dimensiunile societăţii... şi nu tolerează cea mai mică diferenţă fără a o zdrobi sau absorbi" — p. 167—168). Precizînd că prin conceptul de „barbarie" nu înţelege „nimic altceva decît ceea ce Platon înţelegea prin tiranie" (p. 135), Lévy consideră că el desemnează aspiraţia secretă a oricărei Puteri, „visul totalitar al înscăunării Unului, al omogenului, al Universalului" (p. 167), care este şi „visul Capitalului" (p. 141), nerealizat însă datorită mecanismului pluralist al sistemului politic burghez. „Barbaria nu este transfigurarea, ci exacerbarea Capitalului, puterea *nerenunţînd*, ci *perseverînd* în acţiunea ei" (p. 134). Capitalul fiind simbolul eternei Puteri, mereu identică sieşi, „socialismul la putere este — pentru Lévy — nu numai o modalitate a Capitalului:

el este o modalitate barbară a acestuia“ (p. 143). Încercînd să creeze din prejudecăţi, extrapolări şi calomnii un ultim baraj psihologic în calea adeziunii crescînde la idealurile umanismului revoluţionar, Lévy scrie : „Pentru mine, partida este jucată. Barbaria viitoare va avea pentru noi, occidentalii, cel mai tragic chip, chipul uman al unui socialism care va prelua tarele şi excesele societăţilor industriale“ (p. 178). Prins în vîrtejul acestor lamentări, Lévy prezintă amurgul inevitabil al capitalismului ca expresie a „ratării speciei umane“, ca un „crepuscul al unei nopţi fără auroră“ (p. 131).

E. Consecinţa nemijlocită a unei asemenea viziuni ar constitui-o fundamentarea „celui mai negru şi mai tragic pesimism“ (p. 31). Dacă „Stăpînul (Le Maître) este alt nume al lumii“ (p. 221), dacă lupta împotriva lui are efect invers şi îi conferă atotputernicie Barbariei, atunci s-ar justifica o singură atitudine : pesimismul absolut, avînd drept corolar apolitismul, abandonarea proiectelor revoluţionare, „renunţarea la aspiraţia de a sluji poporul“, acceptarea resemnată a ideii că Puterea este Răul implicat etern în condiţia umană, adoptarea unui „libertinaj auster pentru timpuri de catastrofă“ (p. 225). Dar, susţine Lévy, dacă o lume fără Politică este imposibilă, Barbaria este intolerabilă. Pentru „a salva ce poate fi salvat şi a refuza intolerabilul“ (p. 223), ar exista totuşi o minimă şansă, o „morală provizorie, care se va rezuma în acest elementar consemn : a rezista, de oriunde ar veni, ameninţării barbare“ (p. 221). Invocînd pretextul că realizarea unui asemenea deziderat moral minimal exclude orice angajare politică, B.-H. Lévy susţine că „antimarxismul nu este nimic altceva, nu poate fi nimic altceva decît forma contemporană a luptei contra politicii“ (p. 217). El încearcă astfel să confere antimarxismului nimbul unei „datorii morale“ : aceea de „a protesta contra marxismului“ (p. 218), chiar dacă „pentru a protesta contra lui trebuie, astăzi,

pentru prima oară, să te proclami antiprogresist" (p. 154).

F. Concluzia cărții lui B.-H. Lévy, departe de a fi dezangajată politic, așa cum se pretinde, este aceea formulată cu mult înainte de grupările politice de dreapta : barați drumul ascendent și forța de atracție a marxismului ! Manifestînd o ciudată amnezie față de realizările socialismului, B.-H. Lévy consideră că marxismul ar fi un „anteproiect al Gulagului" prin chiar faptul că „este fidel, în mod excesiv, ideii de progres" (p. 149). Avatarul filozofiei lui Marx l-ar constitui încrederea în om, în progresul uman și în acțiunea umană, ceea ce permite constituirea unui stat ateu, „rupînd pentru prima oară cu teismul difuz în afara căruia societățile n-au funcționat niciodată" (p. 160). „Criza sacrului — susține Lévy — este primordială și decisivă" în constituirea simbiozei oprimante „Maître-Barbarie", permițînd marxismului să devină „religia acestui timp" (p. 160), care substituie „frînei" sacre a Puterii totalitare „acceleratorul" ei filozofic și credinței în dumnezeu încrederea în rațiune. Critica globală a marxismului îmbracă astfel forma unui *spiritualism* desuet, care l-a determinat pe Léopold Bruckberger să recunoască în antimarxismul „noilor filozofi" o reluare modernizată a acelorași idei ale filozofiei religioase promovate cu o generație în urmă de Jacques Maritain și Georges Bernanos. Dealtfel, politica, prezentată în premise drept fundamentul originar și constituent al societății, apare în concluzie ca fiind la rîndul ei fundată „ca o figură a Religiei" (p. 159). Este, poate, o dovadă că „noii filozofi" sacrifică pe altarul antimarxismului nu numai fragila „morală provizorie", de care fac mult caz, ci și rigoarea logică.

Cu această remarcă am încheiat prezentarea cărții lui B.-H. Lévy și am făcut primul pas în analiza ei critică. Se ridică întrebarea : este oare ceva viabil și valorificabil într-o asemenea poziție filozofică sub raportul problematicii, conceptualizării și soluțiilor ?

3. Considerații critice privind „ontologia Puterii" și preceptele etice ale „noii rezistențe"

Nu. Nu este vorba despre o concepție filozofică originală, care ne-ar permite să înaintăm pe drumul anevoios al cunoașterii adevărului cu o ipoteză promițătoare, o soluție viabilă, un concept operant sau, cel puțin, cu o întrebare fertilă. Voi încerca să argumentez că ceea ce cuprinde nou o asemenea viziune *nu este filozofie*, ci debusolare și decepție individuală [13], ridicarea unor practici generate de deformarea marxismului la rang de „argumente" ale antimarxismului și tribut plătit unor piruete politice spre dreapta. În schimb, ceea ce ea înscrie în perimetrul teoretic al filozofiei *nu este nou*, ci, sub raportul procedurii, urmează îndemnul misticului medieval Anselm „credo ut intellegam" („cred pentru a înțelege"), iar în privința rezultatului duce la consecințe extreme eclectismul și pesimismul de factură *spiritualistă*.

Cartea lui B.-H. Lévy nu permite valorificarea măcar a unei singure *soluții*. Nu pentru că cel ce scrie aceste rînduri se situează pe poziții filozofice adverse sau ar fi lipsit de receptivitate, ci pentru simplul fapt că „noii filozofi" nu propun, în mod deliberat, nici o soluție constructivă. Pentru B.-H. Lévy existența umană este etern marcată de un Rău originar, numit Putere. Iar „dacă Puterea este Răul, dacă ea vrea Răul, dacă ea gîndește Răul (p. 159), atunci așa-numita „morală provizorie" se rezumă în preceptul: „privește Răul în față" și respinge „ideea reacționară de progres" (p. 145). Ce am putea reține dintr-o asemenea viziune care nu exprimă decît ideea anodină că tot ce există este imperfect ?

În privința *conceptelor*, situația pare a fi alta. Dar, în pofida unor aparente inovații, atunci cînd „noii filozofi" utilizează concepte dualiste, nediferențiate sau concepte anistorice, lipsite de articulație fină, se înscriu inevitabil în modalitățile de conceptualizare specifice unei filozo-

fii vechi și revolute : pregalileice în primul caz, prehegeliene în al doilea. Consecința o constituie imaginea deformantă asupra lumii. Substituind demersului teoretic, capabil să producă și să coreleze concepte explicative, speculațiile lor spiritualiste asupra „ontologiei Puterii", noii filozofi înlănțuie, superficial și șocant, noțiuni scăldate într-o indecizie semantică totală. Sub acest raport — menționa Gilles Deleuze — „cred că gîndirea lor este nulă, deoarece ei folosesc concepte largi, la fel ca dinții găunoși : Legea, Puterea, Stăpînul, Lumea, Rebelul, Credința etc. Ei pot face astfel amestecuri grotești, dualisme sumare : Legea și Rebelul. Puterea și Îngerul" și, prin aceasta, „stingheresc munca" [14]. Mai mult decît atît. „Tezele fundamentale ale «ontologiei» lor sînt atît de neconturate încît pot să semnifice orice sau, mai probabil, să nu semnifice nimic", decît, eventual, „o foarte sărăcăcioasă versiune a idealismului spiritualist" [15].

Desigur, „noua filozofie" sugerează o exigență : aceea a implicării mai accentuate în demersul filozofic a problemelor politice complexe și adesea derutante ale lumii contemporane. Nu este totuși greu de sesizat că „noii filozofi" speculează cu predilecție acele aspecte ale realității sociale, majore sau minore, care încă nu și-au găsit tratarea cuvenită în literatura marxistă. Aceasta nu înseamnă însă că ei au reușit să elaboreze, pentru interpretarea faptelor selectate cu *parti-pris*, o problematică teoretică promițătoare. Dimpotrivă. Deși lasă impresia unei concluzii induse din fapte, antimarxismul este prezent încă *în premise*, în criteriile de alegere și ierarhizare a faptelor, astfel încît ei caută în realitate numai ceea ce doresc să observe și apoi găsesc doar ceea ce *vor* să caute. Eternizarea și sacralizarea valorilor politice ale dreptei tradiționale apar chiar *în modul de a pune problema :* „De ce există Puterea, Puterea mai curînd decît nimic ?" (p. 15). Dar tocmai întrebarea menționată îi plasează pe orbita unei *filozofii vechi,* în care staticismul eleatic se conjugă eclectic cu

teze care reiau, într-o variantă mai subtilă, teologia negativă a puterii sacre, proprie spiritualismului medieval.

Prima teză („la început a fost Puterea" ; „la început a fost Statul") atestă că răspunsul propus de „noii filozofi" este anterior întrebării, o prefigurează și o configurează. Însuși modul de a pune problema postulează existența eternă a unei entități metafizice, mereu identică sieși, astfel încît întrebările „cum *a apărut* puterea politică ?", „în ce fel *se schimbă* conținutul de clasă al puterii politice ?" sau dacă *„va dispărea* puterea politică într-o viitoare societate comunistă fără clase ?" sînt, pur și simplu, excluse. Pentru simplul motiv că Puterea este un fel de păcat originar, ea nu apare, nu-și schimbă conținutul (ci doar înfățișările) și nu dispare. Pentru considerentul că, după Lévy, „statul, ca și dumnezeul teologilor, este creator necreat" (p. 77), reprezentînd „demiurgul fără care o societate nu este nimic" (p. 42) și, ca atare, „nu există ontologie decît a statului" (p. 82). Dacă teoria existenței (ontologia) este echivalată cu teoria Statului, iar statul este lipsit de orice fundament în *lumea reală*, era inevitabil — tocmai pentru a-l considera intangibil — să i se confere acestuia un fundament într-o *lume de dincolo*, considerîndu-l o eternă incarnare a unei presupuse voințe divine și a „Răului originar". Vehemența împotriva „filozofiei luminilor" este îndreptată de fapt contra gînditorilor care au avut cutezanța să conteste, cu argumente decisive, vechea teorie spiritualistă a „puterii eterne, de origine divină", care — cu eclectice ornamentări nietzscheiene, heideggeriene, personaliste și psihanalitice — este reluată astăzi de cei ce se intitulează „noi filozofi".

Grefa noilor filozofi pe concepțiile spiritualiste tradiționale revendică unele idei formulate de Nietzsche și Heidegger, alegere datorată mai mult iraționalismului acestora decît faptului că opera lor demitizantă se situează, în fond, la antipodul spiritualismului. Lévy ne conjură : „ci-

tiți-l pe Nietzsche, traducînd prin cuvîntul «Putere» expresia «forțe reactive» și văzînd pecetea a ceea ce eu numesc «Stăpîn» în descrierea pe care o face procesului de decadență" (p. 58). Apoi mărturisește că în elaborarea conceptului de „Barbarie" s-a „sprijinit de mai multe ori pe textele heideggeriene", căci acolo, prin denunțarea tehnicii mefistofelice (care devine, în lectura lui Lévy, *Puterea-demon)* „într-o manieră exemplară, se pune problema... chiar a ființării Occidentului ca obiect și ca obiect de gîndire" (p. 187). Dar a-l invoca pe cel care striga lumii „Dumnezeu a murit" în sprijinul instaurării unui Dumnezeu laicizat denumit „Putere" și plasat dincolo de omeneasca, de iconoclasta „voință de putere", elogiată prin glasul lui Nietzsche cu un nihilism exacerbat este, probabil, o inconsecvență. Iar a utiliza critica heideggeriană a tehnicii alienante dislocîndu-i premisele conceptuale care o susțineau și extrapolînd-o în sfera raporturilor politice este, cert, o eroare.

Trecerea „noilor filozofi" de la formula claveliană de sorginte medievală „Dumnezeu sau nimic" [16] la varianta „Puterea sau nimic" presupunea însă și o modificare mai importantă : plasarea *transcendenței* divine în *imanența* puterii lumești, lăsînd-o intangibilă practic (sub pedeapsa barbariei), dar făcînd-o inteligibilă prin discursul teoretic (bineînțeles, cu o condiție restrictivă : să fie efectuat de... „noii filozofi" ! ?). Lévy încearcă să evite încurcătura lui Clavel care, după ce se prezintă, nedisimulat, drept credincios al lui Dumnezeu și al politicii de dreapta, după ce declară „stînga mă dezgustă ; sînt dezgustat de stînga", rămîne absolut deconcertat în fața întrebării, aberante dar semnificative : dar „dacă Dumnezeu ar fi de stînga ?" [17] Pentru autorul *Barbariei cu chip uman* temerea dispare deoarece Puterea este prezentată ca un dumnezeu sui-generis, imanent societății antagoniste, care trebuie privită „sub aspectul eternității sale" (p. 72), astfel încît

orice ideologie „de stînga", orice încercare de a schimba ceva apare ca *lipsită de suport ontic,* ca o lezare barbară a unei ordini sacre. Mărturisind că se înscrie în prelungirea viziunilor „teocratice" (p. 45), Lévy îi citește pe misticii medievali prin intermediul personalismului, înlocuind „persoana supremă" transcendentă cu „Puterea" imanentă „stăpînirii" care structurează lumea. El transfigurează apoi personalismul prin „etica resemnării" a lui Schopenhauer, „tristul cunoscător al Răului Absolut" (p. 36), declarînd idealul de progres uman incompatibil cu luciditatea resemnată în fața Răului numit Putere. În sfîrșit, el reinterpretează prin prisma psihanalizei structuraliste a lui Lacan teologia politică negativă astfel elaborată, susținînd că religia Puterii ar structura inconștientul uman, că cei dominați „n-au încetat niciodată să vorbească limba stăpînilor lor" (p. 51—52) și, ca atare, „nu are sens să vorbim de «dorință» a revoluției, de «limbaj» revoluționar" (p. 44). Dacă orice proiect revoluționar își are sursa în discursul la nivelul inconștientului „structurat de Stăpînul omniprezent", atunci — spune Lévy — el nu poate să atingă Puterea decît pentru a o reinstaura, emanînd doar altă înfățișare a eternului Stăpîn. Printr-un asemenea nepermis transfer misticizat al conceptului lacanian de „stăpînire" dincolo de cîmpul problematic al psihanalizei, în sfera raporturilor politice, construcția teoretică hibridă a lui B.-H. Lévy se dovedește a fi, în ansamblul ei, fără o structură de rezistență. Faptele alese tendențios din realitate pentru a confirma o asemenea construcție teoretică vor fi inevitabil contrafăcute, scoase din context, interpretate fetișizant. Pînă și J.-M. Benoist a fost nevoit, din considerente electorale, să se dezică de fantasma Puterii mefistofelice pe care o confecționează scrierile lui Lévy și Glucksmann, afirmînd : „spre deosebire de prietenii mei, «noii filozofi», eu nu concep puterea ca o fantasmă globală... ; eu cred că știu să fac diferența între diverse instanțe poli-

tice"[18]. Şi Benoist a făcut această diferenţă candidînd ca exponent al politicii de dreapta într-o circumscripţie unde şansa sa era nulă, dar unde reprezentantul stîngii era chiar secretarul general al Comitetului Central al Partidului Comunist Francez. Prin acest act politic, J.-M Benoist a rămas fidel pînă la capăt concepţiei „noilor filozofi". Aceştia constituie fantasma globală a Puterii sacre, luînd drept prototip al ei puterea de clasă foarte pămîntească a burgheziei, pe care o prezintă — este drept — ca un Rău, dar şi ca un Rău *necesar*, ca un Rău *preferabil* instaurării unei societăţi apte să înlăture privilegiile de clasă.

Dealtfel, în anul 1979, cînd în Franţa, sub denumirea de „noua dreaptă", concepţiile lui Alain de Benoist şi Louis Pauwels au încercat să relanseze iresponsabilele teze elitiste, xenofobe, rasiste, fascizante, filiaţia cu „ontologia Puterii" a „noilor filozofi", anticipată într-un fel cu doi ani în urmă de Fr. Aubral şi X. Delcourt, a devenit o tristă evidenţă. „Noua filozofie — scriau autorii menţionaţi — posedă contingentul său de oameni de dreapta, dar noi nu vom întrebuinţa pentru nici unul dintre ei termenul reductiv «fascist» ; ei nu sînt. În schimb, noi ne neliniştim, în conjunctura politică contemporană, de lipsa de discernămînt a acestei drepte orbite asupra zilelor «totalitare» următoare pe care ni le prepară forţele pe care ea le susţine"[19].

Dacă nu am trece dincolo de aparenţe înşelătoare am putea crede că „noua filozofie" şi „noua dreaptă" urmează numai traiectorii spirituale divergente. Prima pledează pentru autonomia filozofiei, a doua o dizolvă în poncife scientiste. Metafizica spiritualistă a „noilor filozofi" apără unele valori ale democraţiei burgheze, pe cînd elitismul fascizant al „noii drepte" se ridică împotriva oricărei democraţii. Prima pune accentul pe *neputinţa* oamenilor în faţa unui rău etern numit Politică, a doua pe *putinţa* unor rase, etnii, naţiuni sau oameni cu o dotare ge-

netică privilegiată de a instaura legea junglei pentru a depăşi un alt presupus rău, care ar fi generat, chipurile, actuala stare de criză: aspiraţia spre egalitate.

Şi totuşi, dincolo de aparenţe, fără a şterge, simplificator, deosebirile sensibile dintre o metafizică spiritualistă a unei „Puteri" mefistofelice omniprezente şi încercarea de fundare scientist-biologistă a unui elitism neofascist, între „noua filozofie" a lui Bernard-Henri Lévy sau Jean-Marie Benoist şi concepţiile „noii drepte" promovate de Louis Pauwels sau Alain de Benoist există o filiaţie incontestabilă şi revelatoare. „Prin tipul de demers care-i este propriu şi prin unele din temele sale — scrie cu îndreptăţire Yvon Quiniou — «noua filozofie» a făcut posibilă emergenţa publică a unui discurs ideologic prin care dreapta însăşi spune cu voce tare ceea ce n-a încetat să gîndească în şoapte, dar nu îndrăznea să profereze din lipsa unei «legitimităţi» în mediile intelectuale" [20].

Cei ce se intitulează „noii filozofi" nu-şi pot declina răspunderea pentru crearea unor confuzii valorice, pentru întreţinerea acelui climat iraţionalist, folosit şi amplificat prin recentele încercări ale „noii drepte" de justificare biologist-scientistă a inegalităţii sociale, de contestare a tuturor instituţiilor democratice în numele unui naţionalism exacerbat, conjugat cu un europocentrism de sorginte mitică. Demagogica promisiune a unei „ieşiri din criză" prin prerogativele unei „elite de rasă", aptă genetic să ţină în frîu „mentalitatea erbivoră a maselor" se înscrie în climatul de confuzii valorice creat de „noua filozofie", prin formulele delirante ale lui B.-H. Lévy: „raţiunea este adevăratul totalitarism", „ideea de progres este o iluzie reacţionară", „revoluţia este un imposibil". Or, dacă — aşa cum pretinde Lévy — toate politicile care urmăresc modificarea *statu quo*-ului ar fi echivalente (pentru că urmăresc altceva, dar obţin mereu acelaşi „Rău numit Putere"), atunci lupta pentru înlocuirea unei

dominații de clasă *cu alta,* superioară, apare ca inutilă, iar cea pentru înlocuirea *oricărei* dominații de clasă și realizarea idealului comunist al egalității sociale ca dăunătoare, astfel încît politica de factură *conservatoare* (adică, spunîndu-i pe nume, de dreapta!) ar dobîndi justificarea acoperitoare, odată cu utilizarea tuturor mijloacelor de care dispune (chiar a acelor ce amintesc anii de coșmar ai fascismului !). De la cultul individului abstract, considerat de Lévy și Glucksmann a fi supus unei „Puteri" care reprezintă un „Rău etern", indiferent de conținutul său de clasă și fără șansa unui progres în sensul atenuării sau lichidării inegalităților sociale, nu erau decît cîțiva pași de făcut pînă la încercarea „noii drepte" de a da un suport biologist, pretins „științific", inegalității, pentru a trece apoi de la apologia *neputinței* tragice a individului abstract sau a unor elite *spirituale* cantonate în „morala provizoriului", la cultul *putinței* unor elite *naturale* de a depăși mesianic starea de criză, conducînd „turma" (termenul îi aparține lui L. Pauwels !) prin strîmtoarea cuprinsă între Scylla masificării de tip consumatorist „à l'américaine" și Charybda unei inventate masificări standardizante de tip socialist.

Ridiculizînd teza privitoare la rolul maselor în istorie și pledînd pentru „renunțarea la aspirația de a sluji poporul" (p. 225) — cum procedează Lévy — sau prezentînd modalitatea marxistă de comprehensiune teoretică și transformare practică drept „o sperietoare" — cum procedează Glucksmann, care asociază filozofiei lui Marx un evantai de calificări negative, cuprins între reticentul „utopie egalitarist-etatistă" și absurda invectivă „fascist roșu" — „noii filozofi" au desfășurat o sistematică acțiune de surpare a principalului punct de sprijin al civilizației contemporane împotriva alienării scientiste, iraționaliste și totalitariste. „Nicăieri altundeva — scrie N. Poulantzas — critica lui Marx nu a fost prezentată cu o asemenea rea-credință ca

la «noii filozofi», îndeosebi la A. Glucksmann [21a]. De această rea-credință, supradeterminată de dificultățile efortului de interogare și autoclarificare asupra unor valori politice novatoare propuse de forțele de stînga, au profitat adepții „noii drepte" în tentativa de a da un suport filozofic antiumanismului brutal al extremismului politic de dreapta.

Departe de autorul acestor rînduri intenția de a desconsidera disonanțele lesne sesizabile între ontologia spiritualistă a „noilor filozofi" și încercarea de fundare scientist-biologistă a unui elitism neofascist, care transpare din *Vu de droite* (1977) și *Cronica ideilor* susținută de Alain de Benoist în „Figaro-magazine" (1979), din cartea lui Louis Pauwels *Comment devient-on ce que l'on est ?* (Stock, Paris, 1978), din publicația „Nouvelle école" sau din dosarul *Politique du vivant* (Albin Michel, Paris, 1978), elaborat de „Clubul orologiului". Ceea ce am dorit să reliefez este faptul că apele tulburi ale fluviului iraționalist ce izvorăsc din ontologia Puterii a „noilor filozofi" pot fi regăsite în ideologia „noii drepte". *Ante mare, undae.* Înaintea încercării de a relansa extremismul politic de dreapta și de a-l sprijini pe „fundamente filozofice explicite" (Ph. Némo), a fost starea de confuzie intelectuală și incertitudine valorică creată prin substituirea unor speculații spiritualiste asupra „metafizicii Puterii" demersului teoretic.

Este, dealtfel, semnificativ că „noii filozofi", în pofida atitudinii lor programatice împotriva elitismului de factură rasistă, fascistă al „noii drepte", deci pe fundalul unor divergențe de principiu, aplaudă totuși, cu o nedisimulată căldură, tezele antiumanismului practic ale celor care întrevăd în abandonarea aspirației spre egalitate — între clase favorizate și defavorizate, între țări bogate și sărace — principala cale de „depășire a crizei" și de „supraviețuire" a societății contemporane. „«Noua dreaptă» — scrie Philippe Némo — pune în termeni de o remarcabilă

claritate problema *supraviețuirii*. Astăzi, cînd prosperitatea națiunilor occidentale nu mai este la fel de naturală ca și aerul pe care-l respirăm, cînd demografia lor se năruie în raport cu cea a restului lumii, cînd controlul militar al planetei de către occident a devenit îndoielnic, a devenit legitim să se pună cruda problemă a puterii... «Noua dreaptă» are curajul, candoarea sau cinismul de a pune adevăratele întrebări" și ceea ce i se reproșează este doar căutarea soluțiilor altundeva decît pe coordonatele spiritualiste ale unei morale, situate de „noua filozofie" „deasupra politicii, în timp ce «noua dreaptă» își re-însușește dictonul lui Maurras : «mai întîi, politică !»" [22]. Or, ceea ce propun „noii filozofi" este împotrivirea față de *orice* politică și limitarea sferei de influență a răului etern numit Politică, în numele unei morale, despre care opusculul *Barbaria cu chip uman* nu dădea decît o imagine extrem de vagă.

Înțelegerea proiectului etic al „noilor filozofi" ne trimite la relectura Bibliei, propusă prin cartea următoare a lui B.-H. Lévy : *Testamentul lui Dumnezeu* (1979), care pune, printre altele, poate chiar în primul rînd, următoarea întrebare : invocarea *Bibliei* ca sursă a unei etici spiritualiste care ar face posibilă o „nouă rezistență" în fața răului numit Putere, marchează oare o evoluție a „noii filozofii" ?

Parafrazînd o spirituală butadă din piesa lui Marin Sorescu *A treia țeapă*, aș putea răspunde, lapidar, că... situația „noii filozofii" este din ce în ce mai bună, din moment ce ea se află mereu tot acolo. Trecînd însă dincolo de glumă, mărturisesc că parcurgerea celor aproape 300 pagini ale ultimei cărți a lui Bernard-Henri Lévy mi-a lăsat impresia unei simple explicitări a ceea ce era cuprins, implicit, în cartea anterioară. Dealtfel, *Testamentul lui Dumnezeu* începe exact acolo unde ne lăsase eseul *Barbaria cu chip uman*. Și anume, acolo unde, după ce autorul susținuse că orice proiect revoluționar este ilu-

zoriu — deoarece obține mereu o societate care, în alte chipuri, ar rămînea fatalmente supusă aceluiași rău etern numit Politică —, propunea totuși, în final, pe fondul unui pesimism absolut al istoriei, ca o minimă șansă pentru a salva ce mai poate fi salvat, o așa-numită „morală a provizoriului", definită prin exigența de coloratură religioasă a retragerii în dimensiunile vieții interioare pentru a opune rezistență etică mefistofelicei Puteri și a aduce în limite tolerabile acțiunea ei opresivă. Or, noua carte începe chiar printr-o secțiune intitulată „A limita politicul pentru a face loc eticii" [23] și încearcă să răspundă la întrebarea : în ce constă și unde se înrădăcinează etica propusă de „noii filozofi" ?

Răspunsul lui Lévy este acum foarte precis : calea de constituire a moralei timpurilor noastre, „în acest sfîrșit de secol XX. cînd trăim în pragul unui dezastru, probabil, fără precedent", ar fi aceea a *revenirii la monoteism,* conceput „nu ca un monism sau un teism, ci ca o *etică concretă,* o celebrare a Dreptului, un gaj al Universalului... cea mai sigură și ultima sursă de rezistență contra pericolelor demisiei și supunerii consimțite"[24]. Întrucît, conform „ontologiei Puterii" a „noilor filozofi", ideea unei societăți *viitoare* cu o organizare politică mai bună sau fără politică apare doar ca o justificare a extensiunii *prezente* a Politicii, singura cale este de a accepta caracterul sacru al Puterii, rezistînd opresiunii. Soluția ar fi — după Lévy — de a adopta mesajul Bibliei. adică „această morală a Rezistenței la care Secolul ne obligă" și care izvorăște din „amintirea Dumnezeului Unic și a pasiunii sale pentru Lege" [25] (cuvînt scris, bineînțeles, ca și cel de Rezistență, cu majusculă !). Ideea-obsesie a cărții lui Lévy pare a fi aceea de a descifra noua morală și chiar „noua declarație a drepturilor omului" [26] printr-o *re*lectură a Bibliei. Punctul de plecare al acestei *re*lecturi, propuse de Lévy sub influența mărturisită a catolicului René Girard și a talmudistului Emmanuel Levinas, îl constituie căutarea în *Biblie*, uitîndu-l pe Dum-

nezeu, a testamentului moral pe care ei ni l-ar fi lăsat, ca o moștenire perenă. În acest sens, desigur paradoxal, „*Testamentul lui Dumnezeu* este, totodată, moartea lui Dumnezeu... dusă pînă la limita consecințelor și simptomelor sale : pînă la o desacralizare care începe, de exemplu, prin cultul Politicii" [27]. A constitui o morală care acceptă eternitatea politicii dar este separată de politică, a lupta împotriva seducătorului ambalaj moral al politicii caracteristic oricărui totalitarism, a căuta în Biblie *preceptele morale* apte „să reducă politica la simpla sa expresie" de a fi ceva „secundar, derivat, inesențial" [28], înseamnă — după Lévy — a da curs... testamentului lui dumnezeu.

*R*electura Bibliei, efectuată dealtfel fără nici o metodă, printr-o simplă „croșetare de citate", rămîne doar un simplu pretext pentru a credita preceptele morale : „să pui Legea sfîntă deasupra evenimentelor", „să fii convins că adevărul *tău* este străin oricăror exigențe politice" și „nu te angaja, ci degajează-te de mizeria politică a lumii exterioare" [29]. Dar, cum se poate lesne constata, asemenea precepte etice nu sînt de loc dezangajate politic, ci sînt puse în slujba unei anumite politici : conservatoare, antirevoluționare. Desigur, privite în ansamblul lor și contextual (ca reacție față de dictonul lui Maurras : „Politique d'abord !"), aceste principii pot deștepta reacții contradictorii. Cartea lui Bernard-Henri Lévy, scrisă dealtfel cu incontestabil talent literar, cuprinde și pledoarii spiritualiste împotriva practicilor totalitariste și genocidului, a politicianismului venal, pentru apărarea fraternității, libertății de conștiință și a altor valori general-umane la care nu putem renunța decît cu prețul cumplit al sărăcirii umanității noastre. De aceea, chiar dacă pledoariile sînt ineficiente, minate de spiritualismul subiacent și ajung la soluții care deschid pîrtie unei variante a *antiumanismului practic* — ca în cazul preconizării „statului fără ideal" sau al justificării exploatării prin formula : „mai bine

Statul unei clase decît un altul care nu se mai crede a fi"[30] — este firesc să ne simţim mai puţin îndepărtaţi de o asemenea filozofie, declarat monoteistă, decît de ateismul scientist al „noii drepte" fascizante, care ridiculizează menţionatele valori, pronunţîndu-se cinic pentru instaurarea unei „legi a junglei" sub patronajul unor „elite rasiale". Şi totuşi, ultima carte a lui B.-H. Lévy probează — o dată în plus — că religia nu poate oferi un suport tentativelor filozofice de a confecţiona o autentică morală umanistă, întrucît manifestă o constantă neîncredere în perfectibilitatea omului, în gîndirea şi acţiunea umană şi nu-şi propune niciodată lichidarea surselor sociale ale dezumanizării, ci doar generarea unei conduite compensatorii, menită să facă suportabilă insecuritatea existenţială, opresiunea politică, înstrăinarea umană.

Dealtfel, relectura *Bibliei* propusă de Bernard-Henri Lévy degajă o morală abstractă, de o evidentă coloratură religioasă şi este străbătută, de la un capăt la altul, de asemenea iluzii consolante, fals protectoare. Cred că, printre multele iluzii, principala pe care caută s-o întreţină cartea lui B. -H. Lévy este aceea a unei morale situate deasupra *oricărei* politici. Este o iluzie, asupra căreia a atras atenţia, încă înainte de Marx, J.-J. Rousseau, argumentînd că cei ce vor să trateze separat politica şi morala nu pot înţelege nimic despre niciuna din ele. Recurgînd deliberat la o asemenea tratare eronată, numai şi numai pentru a refuza să accepte evidenţa dimensiunii esenţialmente morale a politicii umanist-revoluţionare de lichidare a exploatării, a antagonismelor de clasă şi de instaurare — în perspectivă istorică — a unei societăţi comuniste fără clase, deci fără politică, Bernard-Henri Lévy nu face altceva decît să disimuleze o cavalcadă de mistificări. Ele încep cu denigrarea moştenirii spirituale

a Greciei antice, cu blamarea „păgînismului" lui Socrate și Aristotel în numele iudeo-creștinismului și al... vechiului testament. Ele trec prin amalgamarea confuză a unor concepții absolut divergente (fascismul și antifascismul consecvent revoluționar, ateu) sub denumirea generică de „păgînism", prin constituirea, din perspectiva unei metafizici spiritualiste, a unei fantasme globale a Puterii, independent de conținutul ei de clasă și semnificația sa axiologică. Ele continuă prin pseudodilema: lumea este Nedreptate; dacă o accepți ești complice și dacă o schimbi ești călău (! ?). În sfîrșit, ele converg într-o tentativă de a pune aspirațiile de împlinire ale omului contemporan în afara dialecticii „individ-colectivitate", sub însemnul tragic al unei etici neputincioase în fața mefistofelicei Puteri și sub tutela, *poate* consolantă, dar *cert* strivitoare, a presupusului „testament al lui Dumnezeu" care — în relectura *Bibliei* propusă de Lévy — dobîndește adeseori timbrul unui testament al forțelor sociale condamnate de istorie, neîncrezătoare în capacitatea omului de a fi *creatorul propriului său destin.*

Datorită apelului explicit la religiile iudeo-creștine, prin care B.-H. Lévy încearcă să propună o „sfîntă" compensație spiritualistă pentru necazurile problemelor „lumești", „noilor filozofi" li se potrivesc, aproape fără nici o modificare, vechile cuvinte ale lui Marx: „întrucît adevărata poziție a acestor domni în statul modern nu corespunde cîtuși de puțin ideii pe care și-o fac despre poziția lor, acești domni nemulțumiți de practică recurg în mod necesar la *teorie,* însă la *teoria lumii de dincolo,* la *religie,* care capătă în mîinile lor o înveninare polemică îmbibată de *tendințe politice* și care, în mod mai mult sau mai puțin conștient, devine o mantie a sfințeniei pentru dorințe foarte lumești, deși în același timp foarte fantastice"[31],

4. Drumul filozofiei de la Bernard-Henri Lévy la Jean-Jacques Rousseau

Una din dorințele benigne ale lui Lévy este aceea de a invoca, pentru o filozofie care descalifică progresul social și perfectibilitatea umană, un precursor de prestigiu. Ea devine însă malignă atunci cînd un asemenea rol dezonorant i se atribuie — incredibil — lui Jean-Jacques Rousseau, gînditorul care prin semnalul de alarmă tras asupra crizei civilizației a marcat simbolic *începutul împotrivirii* conștiinței moderne față de alienare, în numele unui ideal superior de umanitate.

A-l prezenta pe Rousseau ca „trist savant al Răului Absolut", care ar fi denunțat „duhorile Luminilor" și ar fi văzut în speranța de progres „infamia cea mai infamă" [32] reprezintă, cred, o strigătoare nedreptate adusă memoriei ilustrului gînditor. Ea dobîndește și o „miză" politică. Replica este cu atît mai necesară.

Afirmația că istoria filozofiei a evoluat pe magistrala care duce de la Rousseau la „noii filozofi" exprimă, pe de o parte, o contrazicere (din moment ce Lévy contestă progresul), pe de altă parte, un neadevăr. În pofida referințelor la faptele de azi, concepția „noilor filozofi" reprezintă o involuție spre un tip de demers filozofic pe care Rousseau l-a depășit salutar. Timpul filozofiilor pare a avea uneori alte cadențe și alt sens decît cel al istoriei. Parafrazînd titlul unei cărți a lui Jacques Maritain am putea deci vorbi, mai curînd, despre *drumul filozofiei de la Lévy la Rousseau.*

În fond, concepția celor ce se intitulează „noi" filozofi este o tentativă de justificare a ceea ce Rousseau denumea *„l'ancien régime"*. Forma justificării se modifică, dar conținutul rămîne același : ca o expresie a Răului Absolut, privilegiile vechiului regim sînt considerate sacre, intangibile, iar luptei împotriva lor i se așază în față spectrul, de două ori dezarmant, al inutilității și barbariei. Rousseau marchează toc-

mai opoziţia faţă de o asemenea filozofie *a vechiului*, în numele unei filozofii *a noului*, care trece de la sacralizarea unui presupus Rău abstract la critica relelor concrete din epoca sa, identificîndu-le, analizîndu-le cauzele şi propunînd remediile.

Cum s-a putut întrevedea din unul din capitolele anterioare, prin analize de text, Rousseau nu critică societatea *în genere*, ci acea „stare de societate" localizabilă în timp şi spaţiu în care, datorită *obstacolului* intereselor particulare rivale, raporturile sociale îşi pierd *„transparenţa"*, ajungînd să funcţioneze ca o forţă ostilă împlinirii potenţialităţilor umane, să genereze corupţia, instituţii opresive, cultul falselor valori, dramatica ruptură între *„être"* şi *„paraître"*. Numele generic dat acestor fenomene negative, cu însemne ale unei crize sociale acute, este *„alienare"*. Pe drept cuvînt, Jean-Louis Lecercle relevă că, devansîndu-l pe Hegel, „opera lui Rousseau este, fără îndoială, *prima* care a deschis şi analizat, înaintea tînărului Marx, fenomenul căruia i-a dat numele de alienare" [33]. Noul concept îndeplineşte o funcţie eminamente critică, permiţîndu-i lui Rousseau să argumenteze că, întrucît alienarea este produs social şi nu dat originar, cercetarea ei dobîndeşte atributele unei *genealogii a cauzelor răului*. „Alţii doar au perceput răul, dar eu îi descopăr cauzele" [34], scrie Rousseau, definindu-şi proiectul, care depăşeşte toate peroraţiile sterile ale lui Lévy despre „Răul fără surse numit putere". Iar proiectul are rezultate semnificative : „prima sursă a răului este *inegalitatea"*, iar inegalitatea este generată de *proprietatea privată*, de „extrema inegalitate a averilor" într-o societate unde „legile sînt totdeauna avantajoase celor care posedă mai mult decît au nevoie şi prejudiciabile celor care nu au nimic" [35].

Depăşirea filozofiei *vechiului*, promovată de Lévy, apare evidentă atunci cînd autorul *Barbariei cu chip uman*, făcînd apel la Proudhon,

consideră că proprietatea privată este un efect al puterii politice, că „organizarea puterii precede diviziunea muncii", că „ordinea politică preexistă aceleia a economiei sale" [36]. Este tocmai ceea ce contestă întreaga operă a lui Rousseau, care anticipează viitoarea critică a proudhonismului efectuată de Marx. „Tema proprietății — remarcă Guy Besse — este în centrul gîndirii lui Rousseau" [37], care critică nu o himerică Putere (cu majusculă !), ci puterea politică alienantă generată de proprietatea privată. „Criticile lui Rousseau împotriva societății nu se îndreaptă împotriva *oricărei* societăți, ci numai împotriva aceleia în care el trăiește, a societății unei mari monarhii, în care bogații... trăiesc din munca poporului", scrie J.-L. Lecercle, menționînd că dincolo de ambiguitățile de limbaj (apelul la cuplul categorial vag „bogați-săraci") și de încrederea utopică în exemplaritatea micii proprietăți țărănești bazate pe muncă proprie, Rousseau asociază alienării „exploatarea săracilor de către bogați", „scopul său fiind de a împiedica exploatarea omului de către om" [38]. Comentînd pasajul din *Contractul social* în care se reclamă „ca nici un cetățean să nu fie atît de opulent pentru a putea cumpăra un altul și nimeni să nu fie atît de sărac pentru a fi constrîns să se vîndă" [39], unul dintre reputații exegeți ai lui Rousseau constată nu numai că „acest text propune o filozofie a istoriei" (adică exact ceea ce Lévy contestă cu înverșunare! [40]), dar și că, într-o asemenea viziune, „răul apare produs de o istorie în care sînt mai întîi instituite, apoi agravate raporturile de dominație și exploatare" [41]. De aceea, drumul de la Lévy la Rousseau este acela de la metafizica *deznădejdii* la filozofia *speranței*, de la un pesimism istoric *necondiționat* la un optimism istoric *condiționat* de acțiunea umană și de valorile care o orientează.

„Filozofia lui Rousseau — remarcă Grimsley — este *esențialmente optimistă*, întrucît co-

rupția omului provine din societatea existentă și nu din propria sa natură originară. Asupra acestui aspect cardinal Rousseau este în acord cu gînditorii luminilor și în opoziție cu tradiția creștină" [42]. Iar restaurarea „omului natural" nu înseamnă o reîntoarcere la „starea de natură", ci o schimbare a „stării de societate", prin posibila înlăturare a surselor răului. Nu este surprinzător că singurul concept rousseauist care i se pare „irelevant" și „enigmatic" lui Lévy este cel de „om natural" ! Irelevant doar pentru cine consideră omul „o specie ratată" și enigmatic doar pentru cine nu poate înțelege că acest concept reprezintă o fertilă convenție, desemnînd *nu* o stare *de fapt* existentă ca atare în trecut, *ci* o stare *de drept*, realizabilă în viitor. Nu o ordine *naturală*, preexistentă societății sau exterioară ei, ci o ordine *ideală* a valorilor umane în numele cărora sursele răului pot fi eradicate prin schimbarea raporturilor sociale. La Rousseau, *„omul natural* nu e nici anterior, nici exterior societății", remarcă Cl. Lévi-Strauss, precizînd că modelul teoretic nu-și propune să corespundă „unei realități întîlnite", ci doar să ofere „noțiuni precise pentru a aprecia starea noastră actuală" [43]. Marcat de patosul sensibilității sale care și-a pus pecetea asupra romantismului, modelul construit de Rousseau este străbătut de o incontestabilă vibrație umanistă, exprimată prin formula : să știi ceea ce *trebuie să fie* pentru a judeca bine ceea ce *este !* Sau, mai precis : să știi cum a fost posibil ca o anumită societate să-l dezumanizeze pe om, desemnînd prin conceptul de „om natural" ceea ce omul *nu este, dar trebuie să fie* într-o lume în care „ne apropiem de starea de criză și de secolul revoluțiilor" [44].

Proverbialele cuvinte din *Émile* sînt revelatoare pentru mesajul întregii sale opere. Chiar motto-ul cărții („Relele de care suferim sînt remediabile") este potrivnic afirmației lui Lévy, care susține că *„Émile* nu spune nimic altceva decît : ideea unei societăți bune este un vis ab-

surd, o contradicţie în termeni" [45]. Este însă o contradicţie în termeni doar pentru cine contrapune nepermis morala politicii, eroare asupra căreia chiar *Émile* previne: „cei ce vor să trateze separat politica şi morala nu vor înţelege niciodată nimic despre niciuna dintre ele" [46]. Comiţînd deliberat o asemenea eroare pentru a putea refuza o dimensiune esenţialmente morală politicii de lichidare a societăţii bazate pe exploatare, Lévy ajunge să mutileze, pur şi simplu, opera lui Rousseau, scoţînd în afara contextului „al doilea discurs" şi prezentîndu-l „ca o implacabilă maşină de război împotriva «Progresului» lui Condorcet, a «Perfectibilităţii» lui Turgot, a «Libertăţii» lui Voltaire şi Diderot, reîntoarse în contrariul lor" [47]. Nimic mai fals.

Progresul social, perfectibilitatea umană şi libertatea constituie un *triptic al valorilor fundamentale* propuse de Rousseau prin modelul ideal al „omului natural", în vederea constituirii unei societăţi apte să depăşească starea de criză. Critica stării de criză a civilizaţiei devine, astfel, *pozitivă* şi oferă puncte de sprijin proiectelor revoluţionare. În polemica sa aprinsă cu enciclopediştii, Rousseau nu contestă ideea de *progres,* ci pe aceea de *progres liniar,* care nu mai poate explica şi consecinţele negative ale utilizării progresului ştiinţelor de către o societate caracterizată prin binomul „proprietate privată—inegalitate". Subliniind că, în condiţiile amintite, fiecare progres al civilizaţiei este, implicit, şi un progres al inegalităţii, Rousseau dialecticizează noţiunea de progres, surprinzînd că „progresul este în esenţă *contradictoriu.* Dar Rousseau se distanţează de un pesimism care blochează orice perspectivă" [48]. Rousseau nu contestă perfectibilitatea *în genere,* ci doar pe aceea care ar miza exclusiv pe disponibilităţile raţiunii, detaşate de sensibilitate şi afectivitate, întreţinînd clivajul dintre „être" şi „paraître"; el doreşte ca raţiunea să funcţioneze în deplină armonie cu sensibilitatea şi afectivitatea, elabo-

rînd chiar o utopie pedagogică inspirată de intenția „de a forma un individ nou, capabil să creeze o societate nouă“ [49].

Autorul tulburătoarei propoziții „omul s-a născut liber, dar pretutindeni este în lanțuri“ [50] nu contesta libertatea, ci minciuna libertății așezată *pe temeiul inegalității*. Făcînd subtila distincție între inegalitatea naturală de aptitudini (a căror cultivare reprezintă o condiție a libertății) și inegalitatea convențională, socială (care se cere suprimată prin legislația statului), Rousseau pledează pentru un egalitarism concomitent antinivelator și eliberator, scriind : „Dacă s-ar cerceta în ce anume constă binele cel mai important dintre toate, care trebuie să constituie scopul oricărui sistem de legislație, concluzia ar fi că el se reduce la două obiective principale, *libertatea* și *egalitatea* ; libertatea, pentru că orice dependență particulară înseamnă tot atîta forță răpită statului ca întreg, și egalitatea, pentru că libertatea nu poate subzista fără ea“ [51]. Ceea ce îl distinge pe Rousseau de Voltaire și de enciclopediști este refuzul unei egalități umane „pur morale“ și, implicit, al „noțiunii de «liberté d'entreprise», adică al libertății de a exploata munca celuilalt... Dezbaterea între Rousseau și detractorii săi constă în a ști dacă libertatea este compatibilă cu posibilitatea exploatării omului de către om“ [52]. Prin modul cum abordează tema alienării umane (inițiată în istoria filozofiei de autorul *Discursului asupra inegalității...*) și prin promovarea unui umanism revoluționar care întrevede posibilitatea istorică a dezalienării în întemeierea libertății pe echitate socială, filozofia lui Marx se constituie ca o legitimă „continuatoare a autenticei problematici egalitare rousseauiste“ [53].

Revendicarea lui Rousseau drept precursor al pesimismului istoric al „noii filozofii“ are drept corolar, pentru Lévy, formula : „partida

este jucată ; Barbaria viitoare va avea pentru noi, occidentalii... chipul uman al unui socialism" [54]. A-l invoca însă pe Rousseau pentru un baraj psihologic în fața forței de atracție a umanismului practic contemporan constituie o profanare. Și a-i atribui o asemenea întrebuințare trivială a termenului de „barbarie" reprezintă o impostură.

La autorul *Contractului social* termenul „barbarie" n-a fost niciodată utilizat (așa cum procedează B.-H. Lévy) cu pretenții conceptuale și în accepțiune peiorativă, pentru a blama pe cei care racordează proiectele individuale de viață la un ideal colectiv de propășire umană. În puținele împrejurări cînd a recurs la el, Rousseau a folosit termenul „barbarie" numai în sens metaforic și doar pentru a valoriza negativ acea „stare de societate" în care se regăsește funcționînd principiul atribuit de Hobbes unei presupuse „stări de natură" a umanității : „*homo homini lupus*" („omul este lup pentru om"). Sacralizarea unei asemenea lumi a exploatării și inechității sociale frapante în numele pseudoalternativei lui Lévy *Stăpînul sau Barbaria* ar fi fost asociată cu siguranță de Rousseau apologiei filozofice a lui „*ancien régime*", căreia îi reproșa că își autoignoră servitudinea și creează spaime neîntemeiate în fața *noului* care o jenează sau o periclitează. Moștenirea filozofică a lui Rousseau este prezentă în opera tuturor celor care, chiar dacă nu împărtășesc decît în parte vederile lui Marx, înțeleg — împreună cu Marcuse — că „istoria impune alegerea : *socialism sau barbarie*, fiecare dintre ele avînd diferite forme" [55].

Istoria ne pune și în fața unei alte alegeri : opțiunea între filozofia *noului* și filozofia *vechiului*, fiecare prezentînd, de asemenea, diferite ipostaze. Prima cuprinde concepțiile umaniste, raționaliste, progresiste, găsind în marxism varianta majoră și în aspirația de a oferi un suport teoretic transformărilor revoluționare, finalita-

tea supremă [56]. A doua își găsește în spiritualismul pesimist și antimarxismul programatic al „noilor filozofi" cote ridicate ale mistificării adevărului, conjugate firesc și cu mistificarea operei gînditorului francez care, cu peste două secole în urmă, și-a luat drept deviză : *„vitam impendere vero"*.

PARTEA A IV-A

ÎNTRE MITUL „CULTURII UTILULUI" ȘI UTOPIA „CULTURII NON-REPRESIVE"

Capitolul 7

Proiectul tehnocratic al pragmatismului

Există o relație intimă între filozofia pragmatistă și cuplul „mitul utilului—criza idealului". Apărut inițial sub stindardul luptei pentru „descătușarea" experienței din strînsorile teoriei speculative (Ch. S. Peirce), axat — în continuare — pe deprecierea utilitaristă a teoriei (W. James) și angajat apoi în tentativa de transformare a filozofiei dintr-o teorie a succesului particular într-o teorie generală a educației (J. Dewey), pragmatismul a devenit cu timpul o nouă teorie a adevărului și a valorilor morale, revendicată drept suport filozofic de toate orientările utilitarist-tehnocratice din gîndirea contemporană. El constituie instrumentul de justificare a structurilor sociale alienante și a practicilor politice care promovează „randamentul pentru randament", „productivitatea pentru productivitate" și „eficiența pentru eficiență".

Surprinzător însă, dacă alte curente din gîndirea filozofică nemarxistă au fost amplu și aprofundat analizate în publicistica noastră,

pragmatismul a fost tratat doar în treacăt. Chiar apariţia, în 1972, în Editura didactică şi pedagogică, a cărţii lui John Dewey *Democraţie şi educaţie* — prima lucrare a unui clasic al filozofiei americane şi a unui exponent de prim ordin al orientării pragmatiste care intră în circuitul de idei al culturii noastre — n-a avut ecoul meritat de un adevărat eveniment editorial, deşi teoria lui Dewey asupra educaţiei — privită ca proces de creştere, de reconstrucţie a experienţei şi de pregătire pentru viaţă a unor oameni apţi să se adapteze unei societăţi în schimbare şi să genereze schimbări — ne plasa în miezul unei acute dezbateri filozofice contemporane : marxism sau pragmatism ?

1. O „filozofie a vieţii" pentru care tehnica devine „paradigma raţiunii"

Pragmatismul s-a constituit în S.U.A., în ultimul pătrar al secolului trecut, ca o reacţie critică împotriva unei filozofii lipsite de aderenţe în realităţile vieţii sociale americane, aşa cum era metafizica promovată de neohegelienii de la St. Louis, grupaţi în jurul revistei intitulate semnificativ „Revista de filozofie speculativă". Termenul *„pragmatism"* (de la gr. *pragma* = acţiune ; ceea ce se referă la acţiune ; ceea ce este folositor din punctul de vedere al acţiunii) a fost întrebuinţat pentru prima oară de logicianul *Charles S. Peirce* în articolul *Cum se pot face ideile noastre clare* (ianuarie 1878), desemnînd o strategie operaţională aptă să identifice semnificaţia şi să aprecieze adevărul ideilor după consecinţele practice ale acţiunilor pe care le ghidează. Termenul n-ar fi dobîndit valoare circulatorie (dealtfel chiar Peirce l-a preferat în 1905 pe cel de „pragmaticism") dacă *William James* nu l-ar fi reluat, mai întîi în 1898 şi apoi în 1907. Cartea sa *Pragmatismul* (tradusă după patru ani în Franţa şi prefaţată elogios de H. Bergson) contura prima filozofie originală ge-

nerată de tînăra cultură a „lumii noi". Încă din 1909, V. I. Lenin a sesizat că „ultima modă a filozofiei americane ultramoderne este pragmatismul" [1]. Această filozofie inconoclastă devine repede dominantă în S.U.A. întrucît — cum remarcă Wright Mills — pentru ea realizarea omului înseamnă „reușita în afaceri", banul este singurul criteriu al succesului, iar „succesul constituie valoarea americană supremă". Deși degradează calitatea proiectului uman, tocmai o asemenea filozofie empiristă și utilitaristă — dezvoltată în lucrările lui *John Dewey, G. H. Mead, C. I. Lewis, H. M. Kallen* și *Sidney Hook* — este considerată ca marcînd „epoca de aur a filozofiei americane" și definind „spiritul filozofiei americane" [2].

Analiza critică a filozofiei pragmatiste este reclamată tocmai de faptul că ea a dat coloratura specifică sistemului de valori caracteristic societății americane contemporane. Ea este filozofia „omului unidimensional", care-și confecționează o falsă „conștiință fericită" într-o societate a calculului mercantil și a lipsei de ideal, a manipulării trebuințelor consumatoriste și a obținerii unor condiții de confort progresiv ameliorate cu prețul cumplit al alterării unor valori morale fundamentale. Cum remarca, într-un eseu, filozoful marxist american H. K. Wells, pragmatismul exercită și azi o influență nocivă asupra „stilului american de viață", deoarece este promovat prin toate mijloacele de comunicare de masă. I se face reclamă prin radio și televiziune, în presă și pe ecran. Lucrările lui John Dewey sînt reeditate, începînd din 1967, în 45 de volume, cărora li se asociază un îndreptar [3]. În bună parte, programul educațional din școli sau universități are și o tentă pragmatistă. Herbert Marcuse demonstrează că aproape nici un membru al societății americane, inclusiv muncitorul, nu poate evita influența corupătoare a pragmatismului. Critica „filozofiei utilului" conduce, astfel, la critica structurilor

sociale care și-au constituit un instrument de justificare prin filozofia pragmatistă.

Dar analiza critică a pragmatismului vizează un obiectiv dincolo de o anume specificitate spirituală sau politică „americană", chiar dincolo de raportarea la prozeliții europeni ai lui W. James (F. C. S. Schiller — în Anglia, E. Le Roy în Franța, G. Papini în Italia etc.). Reacția pragmatistă inițială împotriva raționalismului metafizic, speculativ a devenit azi o nouă filozofie a raporturilor dintre om și lume în condițiile revoluției științifico-tehnice. Pentru pragmatism, tehnica încetează a fi doar un ansamblu de mașini și instalații, pentru a deveni o paradigmă a rațiunii, o manieră de a gîndi, de a te proiecta în lume, de a aprecia și acționa, cu alte cuvinte, un *mod de a exista*. Pragmatismul este filozofia „noului spirit tehnic" (A. Moles), instrumentul de justificare a practicilor politice tehnocratice, care sacrifică omul pe altarul randamentului tehnologic și substituie creșterii economice cu finalitate umană proiectul tehnocratic al creșterii *ca scop de sine*. Critica pragmatismului devine astfel o argumentare a șubrezeniei suportului filozofic, implicit sau explicit, al tuturor orientărilor tehnocratice din gîndirea și acțiunea politică contemporană.

Nu trebuie neglijat, de asemenea, un alt considerent care conferă analizei critice a pragmatismului o dimensiune nouă în contextul confruntărilor ideologice actuale. Pornindu-se de la similitudini exterioare, de ordinul aparenței, cum ar fi faptul că marxismul și pragmatismul sînt ambele filozofii antispeculative, care se autocaracterizează drept „filozofii ale acțiunii" și introduc punctul de vedere al practicii în abordarea problemei adevărului, o serie de gînditori care ignoră sau denaturează specificul filozofiei marxiste, estompează opoziția dintre marxism și pragmatism. A luat proporții tendința de a trata marxismul ca o variantă a pragmatismului, de a transfera asupra marxismului critica îndreptățită a pragmatismului și de a su-

gera astfel, printr-un vădit sofism, că marxismul nu ar putea oferi un program pozitiv de acţiune în lupta pentru construirea unor modele de civilizaţie apte să subordoneze progresul tehnic progresului moral-spiritual, promovării noului umanism revoluţionar.

Neotomistul I. M. Bochenski scrie, de pildă, că materialismul dialectic este impregnat de o viziune pragmatistă, conform căreia „este adevărat ceea ce duce la succes" [4]. După 20 de ani de afirmare puternică a gîndirii marxiste creatoare, Jacques Mantoy — într-o lucrare de sinteză — reia imperturbabil ideea : „marxismul este un fel de realism pragmatist". Mai mult chiar, se afirmă că pentru marxism este nu numai adevărat, ci „este real ceea ce reuşeşte" [5]. Parafrazînd unele afirmaţii datorate unui pragmatist — şi anume lui Sidney Hook — [6], Neil Mc. Innes susţine că marxismul şi pragmatismul sînt „încercări similare de a înlătura dificultăţile «teoriei copiei» în cunoaştere" şi ne anunţă, stupefiant, că „Marx pragmatistul a fost redescoperit în universităţile americane în anii 1930" [7]. Pînă şi un dicţionar filozofic de mare tiraj, apărut în Franţa, întreţine falsa impresie că poziţia de bază a pragmatismului, conform căreia „o idee nu este adevărată decît dacă este utilă" cuprinde „o teză care s-ar regăsi la fel în cazul... materialismului dialectic" [8].

Oprindu-ne doar la aceste cîteva considerente, rezultă că o analiză critică a pragmatismului se impune cu necesitate pentru gîndirea marxistă contemporană [9]. Oricît de diferite ar fi căile unei asemenea analize, ea nu poate totuşi eluda, în punctul de plecare, că pragmatiştii — începînd cu Peirce şi James — sînt în primul rînd „propunători ai unei metode".

Pragmatismul se revendică predilect ca „o metodă sau o cale de analizare a problemelor reclamate de viaţă" [10], deoarece se ia ca punct de plecare experienţa individului, pus mereu în faţa unor dificultăţi, a unor „situaţii problematice" (Dewey) şi nevoit să gîndească pentru a

depăşi dificultăţile, pentru a rezolva cu succes problema. În asemenea împrejurări, pentru Peirce, întrebarea dacă ideile elaborate de subiect reflectă sau nu reflectă în mod adecvat realitatea, ar cuprinde tributul plătit unei desuete filozofii speculative. Singura întrebare care prezintă interes şi la care s-ar putea răspunde clar este alta : ce *se face* cu ideile noastre ? Sau, altfel spus, la ce consecinţe duc ideile în cursul acţiunii ? Deschizînd drumul către teoria biologizantă a experienţei pe care o va inaugura Dewey, James aduce — într-o carte intitulată *Voinţa de a crede* — o inovaţie esenţială metodei sugerate de Peirce. Întrucît gîndirea nu reflectă, ci „lucrează" în vederea rezolvării cu succes a situaţiilor problematice, James consideră că ea îndeplineşte exclusiv două funcţii : a produce credinţă şi a provoca acţiune. Ca atare, vechii întrebări aristotelice privitoare la acordul ideilor cu o stare de fapt, i se substituie alte două întrebări, corespunzătoare celor două funcţii ale ideilor : ce diferenţă apare în cursul acţiunii dacă credem sau nu credem într-o idee ? şi ce consecinţe utile apar în cursul acţiunii dacă ea se desfăşoară sau nu conform respectivei idei ?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, William James introduce în lucrarea sa *Pragmatismul* conceptul-pivot al noii sale metode : *„Cash-Value"* [11]. Termenul metaforic, transferat în filozofie direct din lumea afacerilor, poate fi tradus în limba română prin „valoarea în bani peşin" (sau „valoare în monedă curentă"). Operînd cu acest termen-concept, James susţine că ideea materialităţii lumii sau a cauzalităţii, în genere ideile filozofice tradiţionale, nedobîndind „cash-value", nu mai prezintă nici o importanţă dacă credem sau nu credem în ele, întrucît opţiunea nu afectează consecinţele acţiunii îndreptate spre rezolvarea utilă a problemelor puse de experienţă. Într-o formulare concluzivă, W. James spune textual : „metoda pragmatică... constă în a deturna privirile noastre de la lucrurile prime, principii, categorii, necesităţi pre-

supuse şi de a ne întoarce spre lucrurile ultime, rezultate, consecințe, fapte“ [12]. În numele elogierii experienței, ne este propusă, astfel, o nouă metodă de abordare a problemelor filozofice : „înainte de a determina dacă un enunț filozofic dat este adevărat, James consideră că mai întîi este necesar să determinăm ce «cash-value» dobîndeşte enunțul“, iar „valoarea în bani peşin (cash-value) a ideilor noastre este detectabilă în utilizarea pe care ideile o pot dobîndi“ [13].

Dar oare este pragmatismul „numai o metodă“ [14] ? Răspunsul este categoric : nu ! Dealtfel, chiar W. James a fost nevoit să construiască nu numai o gnoseologie de factură empiristă, dar şi o „doctrină pluralistă asupra universului“ [15], recunoscînd explicit că demersul său metodologic se sprijină pe *o ontologie subiacentă*, grație căreia „întinde o mînă prietenească agnosticismului contemporan şi, în genere, idealismului“ [16]. Pragmatismul converteşte în principii metodologice supoziții teoretice *idealiste* (= o teorie a activității mentale autonome, nereflectorii, care reduce realitatea la cîmpul experienței subiective, reluînd — într-o formulare transfigurată — predicația egocentrică a lui Berkeley) şi *pluraliste* (= o concepție pentru care experiența fluidă îl pune pe agentul acțiunii în fața unei realități dezarticulate, cuprinzînd fapte şi evenimente eterogene, dotate exclusiv cu însuşiri *particulare*, lipsite de determinații generale, făcînd astfel conceptele teoretice neputincioase la chemările ademenitoare ale „vieții“). Prin trăsăturile sale caracteristice, această ontologie depărtează pragmatismul de pozitivism (şi James avea dreptate să respingă identificarea lor!), pentru a-l plasa astfel pe orbita variantelor mai noi ale „filozofiei vieții“, care-şi propun eliberarea rațiunii de metafizică, dar ajung la... eliberarea metafizicii de rațiune (la iraționalism!).

Prin întreaga concepție pragmatistă — începînd cu cea despre experiență, trecînd prin cea despre adevăr şi ajungînd la implicațiile ei

etice — răzbate ecoul îndemnului lui Simmel: „Mehr Leben !" (mai multă viață !). Portofoliul categoriilor fundamentale este împrumutat din „filozofia vieții". Pentru James, nu există nimic stabil în experiență, totul devine și se actualizează prin viață. Cunoașterea nu îndeplinește funcția de a reflecta realitatea, ci are menirea de a oferi instrumente utile vieții practice și, ca atare, adevărul nu este o „descoperire" a rațiunii, ci o „invenție" datorată — în ultimă instanță — setei noastre de viață, voinței noastre de a trăi. Recunoscută de J. Dewey și S. Hook, sesizată cu perspicacitate de R. B. Perry și J. Benda, legătura pragmatismului cu „filozofia vieții" nu mai poate fi contestată azi de nici un cercetător pertinent. I. M. Bochenski recunoaște că „pragmatismul se bazează... pe o întreagă filozofie a vieții, care seamănă mult cu cea a lui Bergson" [17]. John Passmore constată că „James și Bergson — pornind de la filozofia vieții — ajung independent la concluzii identice asupra lumii și limitelor științei, duc aceeași bătălie împotriva raționalismului" [18]. Dificultatea constă — cum remarcă Paul Tibetts[19] — în a explica deplasarea de accent care are loc în cadrul „filozofiei vieții" odată cu trecerea de la intuiționismul lui Bergson la pragmatismul lui James. Este o trecere de la o filozofie străbătută de grandoare poetică la una cantonată într-un prozaism deliberat, de la o filozofie care păcătuiește prin exaltare la una care întîlnește platitudinea, de la o filozofie care respinge „raționalitatea tehnologică" în numele elanului vital la una care consideră tehnica drept paradigmă a rațiunii și conchide, în fața oricărei controverse, că acea „teorie-coridor", aptă să satisfacă utilitarist o problemă inedită de viață, ar dobîndi ad-hoc și girul adevărului.

Toate aceste deosebiri menționate — și multe altele — decurg din faptul că pragmatismul este varianta *tehnocratică* a „filozofiei vieții", constituind un moment semnificativ nu numai pentru criza unei filozofii, ci și pentru criza unei orîn-

duiri. Diferenţa specifică a acestei variante tehnocratice a „filozofiei vieţii" este concentrată, ca într-un focar, în teoria genetică a adevărului, al cărei corolar este — de fapt — metoda pragmatistă.

2. Avatarurile teoriei genetice a adevărului

Expusă pe larg de James — în a doua şi a şasea lecţie din lucrarea sa *Pragmatismul*, precum şi în apendicele cărţii intitulat „Noţiunea pragmatistă a adevărului, apărată împotriva celor care nu o înţeleg" —, teoria genetică a adevărului porneşte de la critica înţelegerii aristotelice a adevărului. Ideile noastre — susţine James — nu pot fi puse în „corespondenţă" (sau în „acord") cu o realitate anterioară lor, întrucît ele nu ar îndeplini o funcţie de *reflectare*, ci doar *funcţia pragmatică de a oferi instrumente pentru acţiune*, în vederea soluţionării cu succes a „situaţiilor problematice" pe care le ridică viaţa. Spre exemplu, cînd un om este rătăcit într-o pădure, gîndirea sa poate elabora mai multe idei fără a şti dacă vreuna reflectă fidel situaţia reală, dar putînd identifica acea idee care l-a scos din „încurcătură" oferindu-i instrumentul util de acţiune. Acestei idei „utile" i se conferă, datorită rezultatelor obţinute în cursul experienţei, al acţiunii, atributul adevărului.

Dintr-un asemenea mod de argumentare decurge modul specific pragmatist de *definire a adevărului*. Adevărul nu se mai defineşte prin corespondenţa ideii cu ceea ce există deja, ci prin relaţia cu ceea ce încă nu există şi prin capacitatea de a „ghida" acţiunea umană în vederea obţinerii acestor consecinţe viitoare. Prin adevăr nu se mai desemnează corespondenţa dintre ideile noastre şi o stare de fapt (anterioară ideilor şi reflectată de acestea), ci concordanţa dintre *ideile* noastre şi consecinţele favorabile ale *acţiunii* pe care o declanşează, dintre planul de acţiune şi realizarea lui cu succes.

Apare evident, acum, de ce teoria adevărului — susținută de James și Dewey — se autocalifică drept „genetică". Pentru pragmatism, adevărul „se face", „se dobîndește", este *generat* de acțiune. Ideile, prin ele însele, au o totală neutralitate gnoseologică ; ele nu au proprietatea de a reflecta realitatea și, ca atare, nu sînt nici adevărate, nici false. Dar, întrucît îndeplinesc funcția pragmatică de instrumente ale acțiunii, ideile pot deveni adevărate în cursul acțiunii, al aplicării lor, în măsura în care consecințele lor se dovedesc utile, folositoare. Calea recomandată pentru a determina dacă, *hic et nunc,* o idee a devenit adevărată este simplă : „testarea consecințelor ei", identificarea „măsurii în care dă randament". Acțiunea practică este astfel investită cu însușirea miraculoasă de a „genera" adevăruri : „ideile — spune James — devin adevărate în cursul acțiunii, în măsura în care îndeplinesc cu succes funcția lor pragmatică"[20]. Un enunț de genul „căldura dilată corpurile" sau „un obiect este format din atomi" nu este, în sine, adevărat, dar poate deveni adevărat dacă ne oferă un fir conducător pentru a trece de la o experiență veche la una nouă și a acționa cu randament sporit într-o situație dată. Vaccinul Salk împotriva poliomielitei ar fi eficace nu pentru că se bazează pe cunoașterea adevărată a naturii bolii, ci, dimpotrivă, teoria *devine* adevărată pentru că „dă randament", „conduce la rezultate utile". Chiar enunțul „există Dumnezeu" — spune același James — devine adevărat pentru cei care cred în el, atunci și acolo cînd, acționînd pe baza lui (sperînd, de pildă, în „mîntuirea păcatelor"), obțin rezultate mai avantajoase decît în cazul în care ar acționa pornind de la supoziția contrarie. „În timp ce pentru alte doctrine un adevăr nou este o descoperire — remarca H. Bergson —, pentru pragmatism el este o invenție" [21] care valorează în funcție de utilitatea sa.

Iată cum teoria genetică a adevărului conduce la concluzia, tipică pentru orientarea prag-

matistă : „adevărul constă, pur şi simplu, în ceea ce este avantajos" şi, ca atare, „devine adevărat ceea ce este util" [22]. Utilitatea este astfel ridicată la rangul de trăsătură esenţială şi factor generator al adevărului. În cele din urmă, James aruncă provocarea : dacă marca adevărului nu este utilitatea, „pot oare antipragmatiştii să ne arate, în universul nostru real, o marcă a adevărului care să-i fie superioară acesteia ?" [23].

Fără îndoială, problema pusă de James, privită contextual şi făcînd abstracţie de caracterul voit şocant al formulării, poartă însemnele unui punct de vedere novator în raport cu gnoseologia de tip cartesian, prin sublinierea primatului acţiunii faţă de cunoaştere şi tratarea cunoaşterii ca o metodologie operaţională a acţiunii. Rezultatul incontestabil al pragmatismului (şi îndeosebi al lui Ch. S. Peirce, care, dealtfel, fiind logician, s-a delimitat de interpretarea psihologistă a subiectului cunoaşterii, dată de W. James) este de a fi reargumentat inconsistenţa teoriei realist-naive a „conştiinţei-oglindă" şi a corolarului ei : considerarea adevărului ca o expresie a unui acord pasiv între o „ideecopie" şi o existenţă contemplată. Lucrările lui Ch. S. Peirce, mai pregnant cele ale lui Ch. W. Morris, pînă la un punct chiar scrierile lui W. James au evidenţiat percutant funcţia activă a enunţurilor şi judecăţilor noastre, capacitatea lor de a declanşa şi ghida acţiunile subiectului în vederea atingerii unui obiectiv determinat. În raport cu teoriile tradiţionale asupra valorii cunoaşterii, de factură „realistă", centrate exclusiv pe ideea de adevăr, concepţia expusă de James deschide o pistă de cercetare urmată prin tentativele de elaborare a unei teorii sintetice a verificării adevărului *ştiinţific*. Ea intră în „ecuaţia" cercetărilor menite să învingă dificultăţile constatabile prin identificarea unor enunţuri adevărate fără valoare ştiinţifică şi a unor enunţuri cu valoare ştiinţifică indeterminate sau indeterminabile sub raportul adevărului (ipoteze, reguli, prescripţii normative

etc.), întrucît reclamă angajarea enunţurilor în „activităţi precizante". Cum o probează operele atît de semnificative ale reprezentanţilor „noii filozofii a ştiinţei" (Th. S. Kuhn, St. Toulmin, N. R. Hanson, P. Feyerabend), teoria pragmatistă a adevărului poate fi disociată de supoziţiile ontologice subiacente, reinterpretată şi valorificată critic, ca un „moment" (dezvoltat însă unilateral de James) în cadrul unei teorii sintetice, integrale a valorii ştiinţifice (unde verificarea consecinţelor *in actu* apare corelată cu demonstrarea, cu justificarea, cu tehnici sintactico-semantice de depistare a caracterului nomologic al unor enunţuri şi modalităţi de organizare deductivă a cunoaşterii). În pofida neavenitei interpretări utilitariste (exacerbată de James), Peirce a atras atenţia că disjuncţia „adevăr-fals" nu poate fi efectuată în afara raportării cunoaşterii la acţiune. În acest context s-au putut desfăşura cercetările notabile ale lui Peirce, reluate şi dezvoltate, în 1938, de Morris, care au permis formularea şi aprofundarea principiilor semioticii, ştiinţă care oferă o teorie generală a semnelor, studiate sub triplul aspect : a) sintactic (relaţia dintre semne) ; b) semantic (relaţia semn-semnificaţie); c) pragmatic (relaţia semn-om). Ca parte componentă a semioticii (sau a „semiologiei", cum o denumea Saussure), *pragmatica* reprezintă un domeniu al ştiinţei care a fost sugerat de supoziţii filozofice, dar — cum subliniază chiar Morris [24] — are o independenţă logică faţă de interpretările propuse de pragmatism. Cînd trecem însă în zona unor interpretări totalizatoare, apare în prim plan o alternativă filozofică.

Pragmatismul asociază termenului „adevăr" un alt sens, ca atare şi un alt concept, prin care nu se mai desemnează (ca în cazul marxismului) corespondenţa dintre conţinutul informaţional al unui enunţ despre o stare de fapt şi determinaţiile acestei stări de fapt (anterioare procesului cunoaşterii şi independente de subiectul cu-

noscător), ci concordanța dintre ideile noastre și efectele obținute în cursul aplicării lor, corespondența dintre proiectul de acțiune implicat de enunț și consecințele ulterioare (îndeplinirea lui cu succes, care-i conferă „marca utilității", considerată de James factorul „genetic" al adevărului).

În acest fel, pragmatismul apare ca o concepție asupra adevărului opusă marxismului chiar în punctul de plecare, prin contestarea *de plano* a postulatului ontologic materialist (autonomia existenței obiective în raport cu demersul cognitiv) și tratarea problemei conținutului obiectiv al adevărului ca „lipsită de sens". Alternativa față de marxism apare nu numai la nivelul răspunsurilor, ci — în primul rînd — la nivelul *problematicii,* pragmatismul constituind o altă matrice teoretică a modului de a pune problema adevărului. Tocmai această „matrice" este generatoare a lipsei unor distincții clare între verificarea adevărului și constituirea lui, între procesul cunoașterii și cel al verificării, între verificarea empirică și verificabilitate, între adevăr și cunoștință, între funcția pragmatică a enunțurilor și valoarea lor cognitivă. Referindu-se la unele dintre aceste aspecte, Bertrand Russell remarca în ce „încurcătură" intră James și Dewey atunci cînd apreciază adevărul unei idei în funcție de consecințele ei viitoare, de modul în care „lucrează" și produce „rezultate utile". Întrucît propoziția S despre evenimentul E n-ar fi adevărată pentru că reflectă adecvat evenimentul anterior, ci devine adevărată dacă „lucrează", dacă produce ulterior efecte convenabile, atunci ar însemna — spune Russell [25] — că enunțurile „am băut cafeaua azi dimineață" sau „Cezar a trecut Rubiconul" nu sînt adevărate sau false în raport cu existența *în trecut* a evenimentului descris, ci în raport cu anumite consecințe *viitoare*, ceea ce creează o confuzie nepermisă între adevăr și verificare, între *ce* verificăm și modul *cum* verificăm, între

sentimentele implicate în atitudinea noastră pragmatică față de idei și valoarea cognitivă a respectivelor idei.

Mai mult decît atît. Enunțul „practica este criteriul adevărului" are cu totul alte semnificații în marxism și în pragmatism, deoarece nu numai termenului de „adevăr", ci și celorlalți termeni („practică", „criteriu") li se asociază alte concepte, ca atare alte sensuri. Prin conceptul de „practică" desemnăm, într-un caz, activitatea materială de transformare a obiectului real (care permite confruntarea obiectului *epistemic* — construit în procesul cunoașterii — cu obiectul *real*, avînd o existență autonomă), în al doilea caz, activitatea care are consecințe utile pentru subiect (ceea ce nu mai permite confruntarea ideii despre obiect cu obiectul însuși, ci doar cu efectele ei — resimțite ca satisfăcătoare sau nesatisfăcătoare de agentul acțiunii). În primul caz se desemnează o activitate social-istorică (de transformare a naturii sau a raporturilor sociale), în al doilea caz o activitate individuală. Criteriul practicii apare pentru marxism ca un criteriu *obiectiv* (consecințele ideii în procesul transformării realității permițînd *verificarea* ei social-istorică, distingerea adevărului de fals), în timp ce pentru pragmatism apare ca un criteriu *subiectiv* (consecințele utile ale ideii pentru om ducînd la *„generarea"* adevărului în procesul „aplicării ei cu succes").

Apelul la „util" (denumit „practică") nu ferește, astfel, „teoria genetică a adevărului" nici de riscurile empirismului, nici de cele ale relativismului exacerbat, exprimate în butada lui Nietzsche : „adevărul este o minciună necesară". Înțelegînd practica într-o accepție utilitarist-individualistă, dincolo de subterfugiile terminologice, pragmatismul reduce practica teoretică la alte forme ale practicii, „neglijează sau subapreciază rolul elementelor propriu-zis teoretice care intervin în orice cunoaștere... ; el își face o idee eronată despre teorie și, totodată, despre prac-

tică" [26]. Consecința sa directă este practicismul utilitarist.

Opoziția dintre marxism și pragmatism ne apare astfel plasată nu numai la nivelul premiselor ontologice și al construcțiilor gnoseologice, ci și la cel al consecințelor. Este opoziția dintre o filozofie *practică* (implicînd elogiul teoriei, în afara căreia practica este — după cunoscuta expresie a lui Lenin — „oarbă") și o filozofie *practicistă*, pentru care o teorie trebuie apreciată după „valoarea ei în bani peșin" („cash-value"), iar adevărul ei, după exercitarea funcției utilitariste nemijlocite. La acest nivel ne apare în prim-plan confuzia dintre adevăr și eficiență practică. Dacă orice teorie adevărată are aplicabilitate practică, nu orice teorie care are aplicabilitate practică devine adevărată. O teorie poate fi — între anumite limite — eficientă nu numai în virtutea adevărului ei, ci grație unui cuantum de informație. Sînt împrejurări în care oamenii au putut și pot obține consecințe utile în practica nemijlocită, sprijinindu-se pe o cunoaștere limitată, articulată în teorii false, ca „teoria flogisticului", „teoria ondulatorie a luminii", „teoria geocentrică" a lui Ptolemeu (ultima, de pildă, a avut consecințe utile de necontestat în orientarea navigației în antichitate). Asemenea exemple atestă că poate avea eficiență și o cunoaștere limitată integrată într-o teorie de ansamblu falsă, că o teorie produce efecte practice nu numai în virtutea adevărului ei, ci și grație informației, că valoarea științifică a unei idei sau teorii (atît sub raport epistemologic, cît și axiologic !) nu poate fi decisă printr-un act unic și local de verificare utilitaristă, ci doar plasînd-o în dublul context istoric al ansamblului structurat de propoziții ale științei respective și al practicii sociale. Ele atestă că pragmatismul recurge la un nepermis artificiu logic : inversiunea a două judecăți universal afirmative. Din faptul că „orice teorie adevărată devine utilă în practică" nu se poate infera, decit cu prețul unui

sofism, că „orice teorie utilă în practică devine adevărată".

Cum remarca J. E. Bentley, „pragmatismul lui James este un practicism. Pentru el o idee devine adevărată fiindcă este utilă"[27]. Or, filozofia marxistă implică un elogiu al teoriei. Ea este practică tocmai pentru că nu este practicistă. Opoziția dintre pragmatism și marxism ne apare astfel concentrată, ca într-un focar, în alternativa : acordăm primat în viață eficienței *utilitariste* (riscînd să „blocăm" drumul spre adevăr) sau acordăm primat adevărului. luînd astfel în considerare cuplul indisociabil „teorie-practică", plasîndu-ne în orizont axiologic și deschizînd calea spre eficiență *social-umană ?*

3. Pot fi conciliate contradicțiile dintre „viața de toate zilele" și „conștiință" ?

Există un consens cvasiunanim în tratarea lui John Dewey ca un clasic al filozofiei americane. Propunîndu-și „să transmită secolului XX flacăra gîndirii pragmatiste" [28], el a devenit „cel mai influent filozof american al epocii contemporane" [29] grație îndeosebi elaborării unei variante sui-generis a pragmatismului, pe care — pentru a o delimita de James — o denumește „instrumentalism" [30]. Totuși, schimbările de accent nu atestă și o schimbare de perspectivă filozofică. Desigur, J. Dewey nu este un pragmatist în accepția strictă dată termenului de către W. James. Cum remarcă J. E. Bentley. „el nu este satisfăcut de forma dată de James pragmatismului și renunță chiar la denumire, datorită asocierii curente a cuvîntului cu aspectele utilitariste ale vieții. Mai ales, el nu vrea să substituie interesele intelectuale ale omului trebuințelor existenței biologice. întrucît omul, după Dewey, nu este un animal obișnuit... Instrumentalismul lui Dewey, constituie, ca atare, o încercare de a înlătura

nefericita asociere cu practicismul cras. Totuși — remarcă pe drept cuvînt comentatorul său — substituirea termenului «instrumentalism» obișnuitului «pragmatism» conduce spre confuzii similare"[31]. Asemenea confuzii apar evidente în aforismul: „un gram de experiență este mai valoros decît o tonă de teorie"[32].

Analiza critică a variantei instrumentaliste a pragmatismului ridică, datorită împrejurării menționate, dificultăți metodologice. Ea nu poate să ignore construcția impozantă, care a înscris gîndirea filozofică americană în circuitul valorilor universale[33]. Ea exclude, de asemenea, transferul obiecțiilor care se pot aduce pragmatismului lui James.

Contactul cu filozofia clasică germană — și îndeosebi cu Hegel, a cărui influență asupra debutului său filozofic a fost decisivă — s-a repercutat asupra proiectului fundamental al lui Dewey: concilierea contradicțiilor dintre viața de toate zilele și conștiință.

Este, de fapt, un proiect de reelaborare a unei filozofii a *culturii*. El pornește de la contradicția surprinsă de Hegel în termenii următori: „cultura spirituală și intelectul modern fac să apară în om... opoziții, care fac din el o amfibie, nevoit să trăiască în două lumi care se contrazic... Dar, odată cu această ruptură între viață și conștiință, este dată *pentru cultura modernă* și intelectul ei cerința ca o astfel de contradicție să fie rezolvată"[34] (subl. ns.). Dewey își propune să rezolve o asemenea contradicție, pe care o consideră „generatoare" a tuturor „dualismelor": natură-cultură, practică-teorie, tehnologie-moralitate, fapte-valori. Fazele succesive ale evoluției sinuoase a concepției sale, renunțarea spectaculoasă la teze susținute anterior (constatabilă și la alți filozofi, de la Platon la Wittgenstein), exprimă de fapt consecvența lui Dewey în urmărirea unui proiect: acela de a integra conștiința și viața, cunoașterea și acțiunea umană în cadrul general al realității și al proceselor naturale. Refe-

rindu-se la o asemenea formulare explicită a proiectului său, John Dewey mărturisea: „mă îndoiesc că poate fi găsită o propoziţie care să enunţe atît de limpede şi să exprime atît de bine problema care m-a preocupat cel mai mult"[35].

Calea pe care o urmează Dewey, într-o primă fază — încheiată cu publicarea lucrării *Studies in Logical Theory* (1903) — prezintă încă similitudini cu cea hegeliană, pentru ca apoi să adopte „metoda pragmatică"[36] şi, în sfîrşit, într-o a treia fază — cea mai semnificativă — să se delimiteze explicit de James prin elaborarea variantei instrumentaliste a pragmatismului.

Nu întîmplător, „caracteristicile distinctive ale acestui al treilea stadiu, început cu lucrarea din 1925, *Experience and Nature*, sînt puţin cunoscute şi incorect apreciate"[37]. Dificultatea provine din faptul că Dewey se raportează, concomitent, cu fidelitate şi infidelitate la James. Îi rămîne *fidel* prin reacţia antiintelectualistă, prin centrarea discursului filozofic pe conceptul de „experienţă" şi prin aderarea la aceeaşi „teorie genetică" aplicată programatic atît adevărului, cît şi binelui (cum o idee devine adevărată dacă „lucrează" şi „conduce spre rezultate utile", un comportament devine bun prin recurenţa consecinţelor utile în rezolvarea situaţiilor problematice). Îi este însă *infidel* prin trecerea de la o ontologie pluralistă la una monistă (denumită „naturalism empirist")[38], prin atenuarea relativismului gnoseologic (o idee devine acum adevărată nu prin probarea unei utilităţi particulare pentru cutare individ în cutare situaţie, ca la James, ci prin probarea aplicabilităţii ei pe scară generală asupra conduitei umane) şi, mai ales, prin tentativa de reconciliere a domeniului faptelor cu cel al valorilor.

Proiectul reconcilierii contradicţiei dintre viaţă şi conştiinţă, dintre ceea ce „este" şi ceea ce „trebuie să fie", dintre propoziţiile indicative ale ştiinţei şi cele imperative ale moralei, îl determină pe Dewey să nu mai considere

judecățile morale ca elaborări capricioase ale indivizilor vizînd rezolvarea unor cazuri problematice particulare. El încearcă o apropiere între judecățile factuale și cele de valoare sub bolta unificatoare a filozofiei. Dar, opțiunea sa pragmatistă, obsesia particularului și a concretului dezintelectualizat îl conduce spre o falsă „unificare" : propozițiile științei și cele ale moralei sînt transformate ad-hoc în specii ale „instrumentelor" de adaptare a organismului la mediu. Omul de știință elaborează noțiuni *generale* și caută legi *generale*, însă el își propune să rezolve numai cazuri *particulare* ; ca atare — spune Dewey — validitatea noțiunilor și legilor este în funcție de aplicabilitate, întrucît atunci cînd legile nu ne permit să rezolvăm un caz particular schimbăm legile și nu cazurile. Știința oferă mijloace, *instrumente* pentru rezolvarea unor probleme concrete ; metaforic ea este descrisă ca o „ladă" care conține un fel aparte de ferăstraie sau ciocane, „unelte" denumite teorii, legi, principii, pe care le scoatem de cîte ori ne este util, punîndu-le la loc, sau perfecționîndu-le pentru eventualitatea folosirii lor altă dată. Valorile morale pot fi subsumate aceleiași interpretări generice ca și procedeele operatorii ale științei, întrucît au tot un caracter instrumental.

Orice tip de umanism acceptă, de regulă, pe lîngă valori *instrumentale* (care sînt mijloace pentru realizarea altor valori) și valori eminamente *intrinseci* (precum omul, considerat a fi întotdeauna scop). Dewey nu acceptă, însă, că ar putea exista o valoare care să nu fie instrumentală. Pentru el, raporturile unui om cu semenii săi îi apar numai ca un simplu mijloc pentru realizarea unui scop pragmatic. Dar, întrucît un sistem de valori este inevitabil condițional, adică este un sistem în cadrul căruia orice valoare o implică pe alta superioară ei, întreaga serie tinzînd către un termen de referință ultim, în locul *omului* (care este scopul suprem în alte sisteme de valori) apare acum

„*utilul*", ca prezență imanentă și principiu al însăși ordinii ierarhice a valorilor. Fără un asemenea principiu — după Dewey [39] — nici o ordine ierarhică a valorilor n-ar fi posibilă. Adeziunea la „mitul utilului" constă acum nu atît în privilegierea unei specii de valori, cît în considerarea „utilului" ca factor ordonator al scării de valori, în transferul principiului care guvernează valorile tehnico-utilitare asupra întregului regn al valorilor. Grație unui asemenea principiu, pentru Dewey „admiterea semnificației cognitive a judecății de valoare se conjugă cu acceptarea caracterului pur instrumental al oricărei valori" [40]. Ca atare, se conjugă cu promovarea și justificarea unei *culturi utilitariste,* în care devine *adevărat* ceea ce este util pentru rezolvarea unei probleme puse gîndirii discursive și devine *bun* ceea ce este un mijloc util pentru rezolvarea unui scop urmărit prin comportament. Cantonat în limitele raționalității tehnologice, Dewey nu poate accepta că există vreun scop (chiar și omul!) care să nu fie și mijloc pentru alt scop, întrucît astfel ar contraveni identificării enunțului „X e bun" cu enunțul „X este mijloc pentru Y". În virtutea acestei „instrumentalități" — care constituie, în fond, o generalizare a viziunii pragmatiste — Dewey spera să poată obține concilierea mult rîvnită a contradicției dintre fapte și valori, dintre demersul intelectual și comportamentul moral. Dar nu obține decît o subsumare forțată, care șterge distincțiile, astfel încît, în mod firesc, cum remarcă D. H. De Grood, „liberalismul lui Dewey a fost revendicat de o ideologie a gradualismului și oportunismului" [41]. Mai mult decît atît, Dewey consideră că „nu există *ceva* care ar separa din punct de vedere metodologic judecățile de valoare de concluziile obținute din cercetările astronomice, chimice și biologice" [42]. Pentru el, în ambele cazuri avem de-a face cu aceeași raportare la „experiență" pentru rezolvarea unor „situații"

problematice care creează necesitatea unei „cercetări" (*inquiry*) în vederea elaborării „instrumentelor" de transformare a experienţei şi de adaptare la experienţă.

Astfel conceput, instrumentalismul implică tratarea cunoaşterii din perspectiva reducţionistă a explicării biologice a adaptării şi a psihologiei behavioriste. Considerînd că teoriile sînt doar *„instrumente"*, Dewey le contestă nu numai caracterul reflectoriu, ci şi determinarea socială. Modificările de limbaj („gîndirea" devine „cercetare", iar „cunoaşterea" devine „anchetă") atestă o mutaţie în însăşi substanţa teoretică a pragmatismului. „Primatul cercetării asupra adevărului" devine o teză al cărei sens poate fi surprins doar prin raportare la „teoria continuităţii cu experienţa" — expresie concentrată a specificului variantei instrumentaliste a pragmatismului.

4. Instrumentalismul între „teoria continuităţii naturii cu experienţa" şi „teoria generală a educaţiei"

După Dewey, realitatea primordială care precede oricărei cunoaşteri este „experienţa". Experienţa brută iniţială o constituie pur şi simplu interacţiunea dintre organismul biologic şi mediu. Sub acest raport, „Dewey, împreună cu James şi Bergson, priveşte realitatea ca o devenire, ca un flux şi inteligenţa ca un instrument biologic care urmăreşte perfecţionarea comportamentului uman" [43]. Dar Dewey deplasează net accentul de la o experienţă *naturală* la una *culturală* (constituită în prelungirea ei) şi de la o experienţă pasivă la una activă, îndreptată spre rezolvarea dificultăţilor în vederea adaptării satisfăcătoare.

Prin procesul denumit „cercetare" (în loc de „cunoaştere") se elaborează mijloacele pentru rezolvarea dificultăţilor apărute şi orientarea

reacţiilor de adaptare. În ultimă instanţă, orice experienţă are un caracter „tranzacţional" (concomitent, adaptînd organismul la mediu şi modificîndu-l în aşa fel încît reacţiile prin mijlocirea cărora situaţia e îmbunătăţită să ducă la o rezolvare satisfăcătoare a dificultăţilor). Astfel, procesul denumit „cercetare" are în punctul de plecare *experienţa*, elaborează „instrumente" cu funcţie pragmatică şi întîlneşte în punctul-terminus *natura*.

Dincolo de inevitabilele simplificări pe care le introduce o asemenea prezentare oarecum schematizantă, ea permite totuşi surprinderea notelor fundamentale ale „teoriei continuităţii naturii cu experienţa" : a) considerarea gîndirii ca o specie de comportament practic, prezentat în termenii unei adaptări de tip biologic; b) tratarea funcţiei pragmatice nu ca un complement, ci ca un substituent al funcţiei reflectorii a teoriei (ceea ce duce la înlocuirea termenului „cunoaştere" prin cel de „cercetare") ; c) îmbinarea naturalismului cu idealismul prin acceptarea primatului *ontologic* al experienţei faţă de natură („experienţa" este concept prim, iar „natura" concept ultim) ; d) abordarea reducţionistă a socialului printr-o conceptualizare biologizantă care, printre altele, întreţine confuza indistincţie „mediu natural — mediu social" şi iluzia că problemele „crizei idealului" în societatea capitalistă dezvoltată s-ar putea soluţiona prin „adaptări" şi „tranzacţii", în afara unei transformări revoluţionare a sistemului social ; e) realizarea proiectului „armonizării" experienţei umane cu realitatea obiectivă prin apel exclusiv la eficienţa unor *mijloace* instrumentale, independent de *finalitatea umană* urmărită, ca expresie a unei ipostaze mai nuanţate a aceleiaşi orientări tehnocratice a „filozofiei vieţii" reprezentată de pragmatism.

Corolarul întregii concepţii a lui Dewey îl constituie tentativa de „reconstrucţie a filozo-

fiei“ din perspectiva noii viziuni instrumentaliste. Acest efort constant, căruia gînditorul american i-a dedicat toate lucrările scrise în perioada 1925—1952, merită o analiză aparte. El cuprinde multe interpretări pertinente și novatoare, chiar dacă premisele teoretice mențin un permanent decalaj între intenții și realizare, un „conflict lăuntric“ care tensionează abordarea problemelor culturii.

Expresia cea mai pregnantă a acestui conflict lăuntric o constituie intenția de a conferi filozofiei o funcție practică, redusă însă la una pur pedagogică. „Definiția cea mai cuprinzătoare a filozofiei — scrie Dewey — este că ea reprezintă teoria educației sub aspectele ei cele mai generale“ [44]. Semnificativă prin reacția împotriva deprecierii pozitivist-logice a funcțiilor filozofiei, prin respingerea erudiției sterpe și a speculativismului steril, definiția menționată pare a sugera preluarea generoasă a intenției lui Seneca de a constitui o *recte vivendi ratio.*

Cu toate acestea, definiția prezintă cel puțin trei inconveniente. În primul rînd, ea nu este „cea mai cuprinzătoare“, ci, dimpotrivă, restrictivă. „Dewey ar vrea să abandonăm problemele tradiționale ale relației dintre subiect și obiect, conștiință și existență, libertate și determinism, transformînd filozofia într-un simplu instrument tehnic pentru o mai bună organizare a experienței și acțiunii umane, într-o unealtă pentru rezolvarea problemelor practice, educaționale, politice și personale“ [45]. În al doilea rînd, definiția este viciată de reducerea funcției active, transformatoare a filozofiei la elaborarea unei teorii generale a educației, privită ca proces de creștere, de reconstrucție a experienței, de pregătire pentru „acomodarea“ la condițiile de viață ale unei societăți organizate în „spațiul de joc“ al democrației burgheze și al civilizației tehnocratice. În sfîrșit, proiectul ge-

neros, formulat cu sagacitate de gînditorul american, devine ineficient, riscînd să ducă la consecințe contrare intenției atunci cînd funcția de elaborare a unei „teorii generale a educației“ este atribuită tocmai filozofiei pragmatiste, care transformă „utilul“ în factor generator — prin recurență — al adevărului sau binelui.

Fără îndoială, și filozofia marxistă cuprinde, în „articulațiile“ ei, o teorie generală a educației, dar aceasta se sprijină pe o concepție materialistă și umanistă asupra vieții sociale, iar programul educativ este o componentă a unui amplu program revoluționar. De aceea — pentru a lua doar un exemplu — legarea învățămîntului de cerințele producției va dobîndi pentru un pragmatist rezonanțe stranii prin urmărirea rentabilității, a creșterii randamentului calculabil în „cash-value“, pierzîndu-se din vedere tocmai *finalitatea formativ-educativă* (confundată cu utilitatea pecuniară). Este consecința inevitabilă a unei optici filozofice care, în principiu, nu acceptă decît valori-instrumentale și, ca atare, reduce educația la o simplă „tehnică“. Promovînd tot mai eficiente mijloace tehnice de acțiune educativă (al căror interes nu poate fi contestat), pragmatismul pune și lasă mereu între paranteze problema axiologică esențială, prin excelență morală și politică, a „alegerii scopurilor“.

Conflictul lăuntric al instrumentalismului îl constituie decalajul de nedepășit dintre intenții și rezultate. Instrumentalismul doar pare a așeza la loc de cinste cultura, dar numai după ce o trece pe sub furcile caudine ale... „mitului utilului“. Optica sa tehnocratică acceptă rostul cultural al filozofiei, dar numai dacă se transformă ea însăși într-o simplă tehnică, prin care se educă ceea ce Noam Chomsky denumea, atît de precis și de sugestiv, „noi mandarini intelectuali“.

6. „Moartea“ şi transfigurarea pragmatismului

„Un crab ar fi indignat dacă ar şti cu ce dezinvoltură îl clasaţi printre crustacei. Sînt eu însumi, ar striga el ; eu însumi şi nimic altceva“. Această anecdotă, povestită într-o lucrare a sa de William James, caracterizează sugestiv situaţia actuală a pragmatismului. Pînă nu de mult, G. Mead, J. Dewey, C. I. Lewis, S. Hook şi chiar unii filozofi care nu reduceau adevărul unei propoziţii la faptul că „e utilă“, „dă satisfacţie“, „duce la succes“, „e instrument al acţiunii eficiente“ etc. se revendicau drept pragmatişti sau, cel puţin, de inspiraţie pragmatistă. Pentru un filozof american, pragmatismul era mai mult decît o modă, devenind un indiciu de valoare şi un semn de originalitate. În ultima vreme, optica s-a schimbat şi pragmatismul a devenit un cuvînt aproape prohibit. Cînd, la congresul de la Varna (1973), olandezul A. Cornellis a vorbit despre nota pragmatistă a filozofiei americane, un filozof de peste ocean — Andrew Reck — i-a reproşat că „vrea să compromită America în ochii Europei“. „Se aude tot mai puţin vorbindu-se despre pragmatism, care predomina acum 40 de ani“ [46], remarca Bertrand Blanshard într-o prezentare sintetică a filozofiei americane contemporane, deşi în acelaşi studiu autorul pledează pentru „actualitatea“ tezelor incriminate, refuzînd însă apelul la o denumire compromisă. Dacă în perioada interbelică chiar discipolii lui Hegel şi Husserl cochetau cu termenul „pragmatism“, azi pragmatiştii înveteraţi refuză eticheta, strigînd, ca şi crabul din anecdota lui James : „Sînt eu însumi ! eu însumi şi nimic altceva !“

O întreagă literatură se grăbeşte să semneze intempestiv actul de deces al pragmatismului, curent filozofic căruia G. Deledalle îi atribuise rolul de a fi conferit gîndirii americane „elanul şi direcţia sa“. Şi J. E. Smith — în *The Spirit of American Philosophy* — şi cuplul Morton White-

Arthur Schlessinger jr. — în *Paths of American Thought* — consemnează nu numai scăderea considerabilă a influenței pragmatismului, ci chiar „moartea" sa. Recent, Philip M. Zeltner a dedicat o carte concepției lui Dewey[47] considerînd că ar fi „mai util" să caracterizăm doctrina sa, îndeosebi după lucrarea *Experience and Nature* (1925), drept promotoare a unui „empirism naturalist", deoarece actualmente termenul „pragmatism" este perimat.

Şi totuşi ceva pare ciudat : în acest imn funebru pe care diferiți autori americani îl dedică pragmatismului simțim prezența încă vie a acestei filozofii şi actualitatea criticii ei. Pragmatismul este tratat ca un curent „mort" pentru că „nu mai dă randament" (G. G. James), pentru că „nu mai este un instrument util" (S. E. Glück), cei care-i semnează actul de deces apelînd la „metoda pragmatică" şi trădîndu-şi contaminarea interioară. Toți cei pentru care — aşa cum spunea R. T. De George — „tehnica devine o paradigmă a rațiunii" [48], toți cei care tratează adevărul ca o funcție a utilității, idolatrizează raționalitatea tehnologică (suspectînd că orice critică a tehnicii ar leza... Rațiunea) şi transformă randamentul, eficiența sau productivitatea într-un „scop în sine" (pierzînd din vedere finalitatea lor umană), sînt exponenți ai *neo*pragmatismului. Adică sînt exponenți ai unui pragmatism care a încetat să fie un sistem distinct, devenind o atitudine filozofică subiacentă fie unui evantai de comportamente cotidiene (tributare „mitului utilului"), fie — pe un alt plan — unui registru larg de teze filozofice (tributare ideologiilor tehnocratice). Se manifestă tot mai puternic o asemenea orientare care critică pragmatismul în numele... pragmatismului, renunțînd la „artificiile" sistemului filozofic, dar păstrînd „nucleul" său metodologic. În acest sens, parafrazînd titlul cunoscutului poem simfonic al lui Richard Strauss, am putea vorbi despre „moartea şi transfigurația pragmatismului".

Situaţia actuală a pragmatismului este paradoxală. Ceea ce avea pozitiv poate fi regăsit, într-o manieră transfigurată, *sau* în cercetarea ştiinţifică propriu-zisă (unde întîlnim pragmatica — parte a teoriei generale a semnelor — aptă să completeze studiul raporturilor dintre semne şi al raporturilor „semn-semnificaţie" cu studiul raporturilor dintre semne şi omul care le utilizează în cursul acţiunii pentru rezolvarea situaţiilor problematice) *sau* în accentuarea notei antispeculativiste, părăsirea „turnului de fildeş" şi apropierea de concret a unor filozofi contemporani care — deşi se înscriu în prelungirea concepţiei pragmatiste — abandonează note esenţiale ale sale (cum ar fi utilitarismul şi empirismul). În această situaţie este sistemul filozofic elaborat de W. v. O. Quine, care respinge „dogmele" fundamentale ale pozitivismului logic (dihotomia „analitic-sintetic" şi criteriul empirist al semnificaţiei), apelînd la o viziune holistă despre natura şi testarea teoriilor ştiinţifice, calificată explicit drept pragmatistă. „Carnap, Lewis şi alţii — scrie Quine — iau o poziţie pragmatică în problema alegerii între formele limbajelor, a cadrelor conceptuale ştiinţifice, dar pragmatismul lor îi părăseşte la graniţa imaginară între analitic şi sintetic. Respingînd o asemenea graniţă, eu îmbrăţişez un pragmatism complet" [49]. Dar, prin „pragmatism *complet*" Quine are mai curînd în vedere un pragmatism *completat,* întrucît neacceptarea distincţiei absolute între forma lingvistică (conceptuală) şi conţinutul empiric al cunoaşterii (în virtutea faptului că adoptarea unui sistem ştiinţific presupune o alegere între diferite limbaje, prezidată de considerente pragmatice) este întregită prin contribuţii originale la elaborarea unor teme fundamentale ale gîndirii dialectice : unitatea corpusului cunoaşterii umane (contestată vehement de James !), corelaţia dintre dinamica experienţei şi cea a schemei conceptuale a ştiinţei, transformarea opoziţiilor polare rigide („analitic-sintetic", „apri-

ori-aposteriori", „ştiinţe formale-factuale") în distincţii relative, graduale. La o analiză mai atentă, concluzii similare s-ar putea degaja cu privire la construcţiile filozofice de inspiraţie pragmatistă ale lui Arthur Pap, Nelson Goodman sau Nicholas Rescher, în ultimul caz delimitarea faţă de Dewey vizînd un aspect esenţial, deoarece acceptă că există, pe lîngă valori instrumentale, şi valori-*scop*[50]. Mai pronunţată este influenţa lui James şi Dewey asupra „noii filozofii a ştiinţei", întrucît — cu accente diferite — Th. S. Kuhn, St. Toulmin sau N. R. Hanson efectuează o analiză istorico-critică a cunoaşterii ştiinţifice sprijinită pe concepţia instrumentalist-pragmatistă asupra legilor ştiinţei, considerate ca „reguli de inferenţă", care nu pot fi nici adevărate nici false, ci doar mai mult sau mai puţin „fructuoase". Dar, chiar de această dată, momentul pragmatist al demersului apare transfigurat şi integrat într-o teorie sintetică asupra valorii ştiinţifice şi, la Toulmin, într-o teorie antipragmatistă asupra „validităţii inferenţelor evaluative" (în contextul unei polemici explicite cu Dewey, pentru care judecăţile etice „nu au validitate")[51].

Concomitent cu asemenea tendinţe pozitive — care se depărtează substanţial de inspiraţia pragmatistă — se manifestă însă, tot mai pronunţat, tendinţele negative, înscrise în prelungirea unor opţiuni filozofice utilitariste şi tehnocratice. Este uşor de constatat că, sub impactul pragmatismului, a apărut în filozofia contemporană o confuzie fatală în virtutea unei atitudini metodologice care depreciază orice teorie, urmărind obsesiv un „concret" fără note generale, fără nici o „atingere" conceptuală, golit de substanţă. Pragmatismul, în transfigurarea lui actuală, a devenit atitudinea filozofică inspiratoare a idolatriei concretului dezintelectualizat, a cultivării randamentului tehnologic fără finalitate umană, a intervertirii raportului dintre scop şi mijloace, a sacrificării omului şi idealurilor sale morale pe altarul... „utilului".

Pragmatismul poate fi regăsit, deci, ca fragilul suport filozofic al tuturor ideologiilor și politicilor tehnocratice, care supraordonează sau chiar substituie „soluțiile" tehnice soluțiilor de valoare reclamate de fructificarea umanistă a progresului științific contemporan. Dar nu numai atît. El apare uneori transfigurat într-o stare de spirit, într-un mod de existență, de gîndire și de comportament constatabil, pe diverse meridiane și la diferite „ore" ale istoriei, în împrejurările vieții cotidiene. Oriunde utilitatea nu este doar un punct de sprijin, ci devine un substituent al valorilor spirituale, simțim toxina pragmatismului. Oriunde apare „alergia la cultură" și se confundă finalitatea practică a învățămîntului cu disprețul pentru teorie, cu randamentul calculabil în „cash-value", altfel spus, cu utilitatea pecuniară, întîlnim virusul mentalității pragmatiste. Oriunde apar simptomele „crizei idealului", iar banul sau randamentul tehnologic sînt erijate la rangul de criterii supreme ale realizării umane, pragmatismul este prezent ca filozofie implicită a „omului unidimensional", prizonier al „mitului utilului".

Sînt peste trei decenii de cînd, într-un incitant eseu, D. D. Roșca i-a identificat percutant pe acei „pragmatiști care se ignorează pe ei înșiși" și pentru care, prin obiceiurile lor de raționament cvasiautomatizate, „utilul tinde să se confunde cu adevărul, întocmai cum confuzia aceasta este făcută — principial aici — în celebra filozofie a americanului James" [52]. El sublinia, totodată, cu o adîncă înțelegere a realităților sociale românești care reclamau depășirea subdezvoltării economice : „Ne dăm bine seama că utilul nu poate fi neglijat. Mai ales de noi care avem și în această privință atît de făcut. Ceea ce cerem este o *schimbare de accent.* Adică, să înțelegem că utilul, sub toate formele lui este, cum ne arată analiza logică a însuși conceptului lui *(util pentru ceva),* mijloc nu scop... Tocmai această natură a lui de a fi mijloc

pentru valori spirituale face din el o valoare. Dar o valoare-condiție, o valoare subordonată"[53]. Iar în finalul eseului amintit, D. D. Roșca se întreabă : „Ce atitudine vor lua noile generații în fața problemei pe care o ridicăm aici ? Ar fi greu să facem pronosticuri sigure. Este neîndoielnic însă că substanța și calitatea culturii noastre de mîine, precum și locul pe care ea îl va ocupa în civilizația europeană vor depinde de această atitudine"[54].

Astăzi, putem da un răspuns cert la această întrebare. Edificăm o societate în care știm că toate drumurile libertății trec prin progresul culturii. O societate în al cărei sistem ierarhic de valori, valorile spirituale sînt supraordonate, deoarece ele reprezintă *scopul*, de neconceput însă fără continuarea perseverentă a politicii de promovare a valorilor materiale, a „utilului". Dezvoltarea economico-socială a țării noastre a redat *demnitatea axiologică a utilului* tocmai pentru că l-a așezat în constelația sistemului de valori al noii orînduiri la rangul cuvenit, de valoare-*condiție*, de valoare-*mijloc* pentru edificarea unui tip superior de „civilizație spirituală", care ridică formarea omnilaterală a personalității umane la rangul de scop suprem. Politica partidului nostru de dezvoltare economico-socială a României contemporane, fundamentată pe o teorie științifică și revoluționară, este prin excelență antipragmatistă și tocmai de aceea *practică*, este antitehnocratică și tocmai de aceea străbătută de patos *umanist*, este ostilă oricărui idealism filozofic și, prin aceasta, aptă să transforme „umanizarea tehnicii" dintr-o lozincă retorică într-un *program eficient de acțiune*, într-o strategie riguroasă a cunoașterii și punerii în valoare a progresului științifico-tehnic pentru construcția conștientă a structurilor sociale și instaurarea climatului spiritual propice sporirii eficienței economice, subordonată însă față de obiectivele optimizării relațiilor umane, ale „calității vieții". Proclamînd ca direcție fundamentală de acțiune edificarea unei noi „civili-

zații spirituale", a unei societăți a creației, a oamenilor culți, Programul Partidului Comunist Român trasează și o netă linie de demarcație în confruntarea ideologică actuală dintre două poziții ireconciliabile : marxismul și pragmatismul. Îmbogățind tezaurul teoriei revoluționare contemporane, el ne arată că pentru a fi mereu *practici*, nu trebuie să fim niciodată *pragmatiști*.

Capitolul 8

Psihanaliza în căutarea transcendenței pierdute

Psihanaliza nu este un sistem filozofic. Ea este o nouă știință, al cărei cîmp problematic („inconștientul") a fost deschis de Freud în ultimul deceniu al secolului trecut. Dacă în „zorii ei" a surprins (prin relevarea rolului „inconștientului" în comportamentul normal) și a scandalizat (prin insistența asupra funcției „libido"-ului în ansamblul psihismului uman), astăzi conceptele elaborate de Freud (refulare, sublimare, transfer etc.) au intrat în limbajul uzual, cura psihanalitică a devenit o procedură aproape „clasică" în tratamentul nevrozelor, teoria psihanalitică asupra structurării „în profunzime" a personalității este omniprezentă în manualele și revistele de specialitate, iar Yvon Belaval — într-o recentă „istorie a filozofiei contemporane" — plasează psihanaliza în prim-planul confruntărilor din teoria culturii. Mai mult decît atît. Deși Freud a insistat inițial asupra „distincției dintre filozofie, ca o concepție despre lume (Weltanschauung) și psihanaliză, ca știință a naturii (Naturwissenschaft)" [1], volumul 8 din ampla *Istorie a filozofiei*, apărut în 1977 sub redacția lui François Châtelet și dedicat „secolului XX", debu-

tează printr-un amplu capitol intitulat: „Freud: teoria freudiană a culturii" [2].

Chiar dacă i-a diminuat forța de șoc, patina timpului a conferit psihanalizei rezonanțe noi, i-a consacrat valoarea științifică, amplificîndu-i totodată veleitățile filozofice, prefigurate în întrebarea lui Freud : „oare psihanaliza ne conduce la o concepție specifică despre lume și, în acest caz, la care anume ?" [3] Prezența ei ca termen de referință în confruntările din teoria culturii, achizițiile și ambiguitățile psihanalizei, promisiunile metodologice și riscurile pretențiilor ei totalizatoare, înlocuirea vechilor deprinderi de a o ignora cu noile tendințe de a o supralicita și a o erija la rang de antropologie filozofică și teorie a culturii, propusă să o înlocuiască pe cea marxistă sau să coabiteze cu ea sub faldurile moștenirii lui Freud, toate acestea, conjugate cu necesitatea primară a autodezvoltării teoriei marxiste a culturii, constituie rațiunea unei raportări lucide, critice și constructive a dialecticii materialiste la psihanaliză.

1. Incidențele filozofice ale psihanalizei

Deși, în repetate împrejurări, Freud a caracterizat psihanaliza ca o „știință specializată" *(Spezialwissenschaft)*, totuși construcția sa teoretică pare a fi avut, încă din faza de gestație, și o viză filozofică. În corespondența purtată cu Wilhelm Fliess, localizabilă în plin proces de constituire a psihanalizei, Freud mărturisea la 1 ianuarie 1897 : „nutresc, în străfundurile mele, speranța de a atinge pe această cale primul meu țel : filozofia". Cu puțin timp înainte, într-o scrisoare din 2 aprilie 1896, apare chiar și o precizare a traseului urmat : medicină—psihologie—filozofie. „În anii mei de tinerețe — scrie Freud — n-am aspirat decît la cunoștințe filozofice și acum sînt pe punctul de a-mi realiza această dorință, trecînd în prealabil de la medicină la psihologie" [4].

O lectură atentă a textelor freudiene dezvăluie un asemenea traseu intelectual, în care psihanaliza apare încărcată cu o triplă intenţionalitate, fiecare reclamînd modalităţi distincte de raportare.

Într-o primă ipostază, „psihanaliza — cum menţionează Freud — este un procedeu de tratament medical al persoanelor atinse de boli nervoase“ [5]. Ea are o *intenţionalitate curativă, terapeutică,* elaborînd procedee de investigare — prin şi cu ajutorul limbajului — a fenomenelor psihice provizoriu sau definitiv inaccesibile conştiinţei. Originalitatea „curei psihanalitice“ constă în utilizarea exclusivă a unui schimb de cuvinte între bolnav şi psihanalist, prin care acesta din urmă reuşeşte să conducă discret dialogul, analizînd regresiv refulările în „inconştient“ — grefate pe fondul unor traume psihice din copilărie —, provocînd „descărcarea“, „transferul“ lor şi, prin aceasta, ameliorarea sau vindecarea. Este vorba, deci, de o practică terapeutică în cadrul căreia pacientul este pus în situaţia de a relata cît mai fidel şi detaliat frămîntările sale, de a spune cu voce tare tot ceea ce-i trece prin minte, fără a ocoli sau disimula nimic, fără autocenzură critică (deoarece, adesea, tocmai în amintirile sau ideile faţă de care îşi face reproşuri pot fi identificate indicii ale refulatului), iar terapeutul intervine discret pentru a stimula sinceritatea absolută şi ascultă ceea ce i se spune prin intermediul discursului manifest pentru a decodifica — pornind de la repetiţii, lapsusuri, insistenţa asupra unor moneme sau figuri — sintaxa unei limbi necodificate social, prin care transpar refulările inconştientului. Cura psihanalitică se sprijină pe supoziţia că verbalizarea, spunerea adevărului, vindecă, deoarece înseamnă eliberarea unor imagini din inconştient — subsistem psihic repetitiv, incapabil de uitare, încapsulant — şi intrarea lor în „jocul“ timpului, al conştientizării, unde se uită şi se şterg. În capitolul VII dintr-o izbutită *Introducere în psih-*

analiză, intitulat „Cura psihanalitică", Michel Haar precizează că „regula unică a schimbului de cuvinte dintre bolnav și analist, la care se limitează tratamentul, este sinceritatea absolută", că „unicul țel al psihanalizei este de a suprima refularea, astfel încît subiectul să conștientizeze conflictul care-l opune libido-ului și să-l rezolve, să elibereze libido-ul de refulare" și că „într-o anumită fază a curei apare un fenomen esențial de care depinde vindecarea : *transferul*" [6]. Este faza în care, cum explică Freud, pacientul suprimă „rezistența" care menținea maladivele obsesii și fixații inconștiente, defulînd sentimentele refulate în trecut și transferîndu-le asupra terapeutului, astfel încît simptomele nevrozei pierd sensul lor primitiv și „în locul bolii propriu-zise obținem transferul provocat în mod artificial sau, dacă vreți, maladia transferului". Ultima etapă a *curei* — anevoioasă, reclamînd pricepere și răbdare, dar *posibilă* — constă în „vindecarea maladiei (a nevrozei artificiale — *n.n.*) contractate prin tratament" [7]. A te vindeca prin pronunțarea și conștientizarea adevărului, oricît ar fi el de incomod și de „nerostit" — acesta pare a fi, simplificînd, „axul" terapeuticii psihanalitice.

Corelatul unei asemenea practici terapeutice îl constituie o teorie care nu este altceva decît un corpus de elaborări conceptuale reclamat de cerința decodificării informațiilor furnizate terapeutului de un subsistem inconștient al psihismului uman, care funcționează conform unei logici aparte, sustrase principiului noncontradicției, cauzalității univoce sau temporalității liniare.

Astfel, într-o a doua ipostază, psihanaliza dobîndește o *intenționalitate explicativă*, tinzînd să elaboreze mai întîi o *teorie psihiatrică a nevrozelor* (aptă să permită explicarea fenomenelor ce se petrec în cursul unei „cure psihanalitice") și, în prelungire, o nouă *teorie științifică asupra psihismului uman*, axată pe descoperirea „mecanismelor" psihice care scapă conștiinței, pe

dezvăluirea funcţiilor unei structuri fundamentale situate în profunzimile psihicului uman: inconştientul. Deşi, ca expresie a unei „psihologii abisale" sau „psihologii a profunzimilor", această teorie explicativă pare a contura doar o ramură a psihologiei, există totuşi o distincţie între *obiectul* ei şi cel al psihologiei. Cînd Freud conferă psihanalizei atributul unei „ştiinţe specializate", el subliniază în mod expres că „psihanaliza nu este psihologie şi nici ramură a psihologiei; ea are ca obiect nu comportamentul sau «personalitatea», ci *inconştientul* şi efectele sale" [8]. Freud depăşeşte ideea banală conform căreia există şi fenomene psihice inconştiente, trecînd de la definiţia negativă a „inconştientului" (ca absenţă a conştiinţei) la o definiţie pozitivă. La originea tuturor comportamentelor umane este aşezată acum o forţă haotică, oarbă, dar structurată („ca un limbaj", va spune Lacan) şi cognoscibilă indirect. Rataşînd categoriei „simbolicului" fenomene **psihologice** ca actele ratate, lapsusurile, „automatismele" de limbaj, nevrozele şi, îndeosebi, visele („interpretarea viselor este calea regală care conduce la cunoaşterea inconştientului") [9], Freud indică o cale pentru „decodificarea" simbolurilor inconştientului, dincolo de măştile lor înşelătoare. Poate principalul aport al psihanalizei este de a fi lărgit considerabil domeniul fenomenelor *cu sens*, dovedind că actele psihice considerate mult timp aberante sau absurde exprimă intenţii şi dorinţe umane, aparţin lumii umane cu sens. Prin demersul său, care urmăreşte să instaureze sensul inteligibil, logicul, acolo unde înainte a dominat absurdul, psihanaliza dobîndeşte atributele unei teorii raţionaliste. Descoperirea relaţiilor dintre trei sub-sisteme care guvernează viaţa mentală (denumite, în topica iniţială, „inconştient", „preconştient", „conştient" şi, din 1923, „sine", „Eu", „Supra-eu") conduce la evidenţierea unor contradicţii dialectice în intimitatea psihicului (cea dintre „conştient-inconştient" ocupînd un loc eminent). Acest „principiu fun-

damental al vieţii psihice“ (denumit „principiul dinamic“ şi corelat cu alte principii : cel „topic“ şi cel „economic“) se fondează pe supoziţia deterministă conform căreia orice cuvînt, în genere orice act psihic se găseşte situat în unul sau mai multe lanţuri asociative determinate de inconştient. Freud a modificat odată cu noţiunea de „inconştient“ şi pe cea de sexualitate. „Ceea ce se înţelege prin sexualitate în afara psihanalizei — scrie Freud — este o sexualitate cu totul restrînsă“ [10]. Pulsiunile sexuale, graţie energiei aflate la baza lor (şi pe care Freud o numeşte „libido“), sînt susceptibile de transformări şi adaptări. „Libido“-ul este prin excelenţă plastic şi mobil, „sublimarea“ sa — cu alte cuvinte deturnarea sa de la scopul iniţial către scopuri derivate, ideale — explicînd pentru Freud genealogia creaţiilor culturale ale umanităţii. Dincolo de limitele unei asemenea abordări reducţioniste şi de conceperea procesului psihic în termenii bizari ai unei „metafizici“ energetiste, nu putem să nu constatăm că Freud face o descoperire esenţială : insul ca *persoană* are o istorie, cu alte cuvinte, devenirea lui se înscrie în etape care au o semnificaţie strict umană. Un asemenea punct de vedere are consecinţe importante. Ele se cer a fi luate în consideraţie astăzi de oricine se ocupă de spiritul omului, în orice abordare a diferitelor aspecte ale vieţii sale, despre care ştim acum că sînt înscrise şi într-o asemenea reţea de sensuri fără de identificarea cărora orice manevră rămîne inoperantă. În pofida unor limite psihologiste, analiza modului cum „codul moral“ al individului se constituie la nivelul „supra-eului“ — prin ale cărui funcţii de „cenzură“ şi „transfer“ se realizează „refularea“ şi respectiv „sublimarea“ tendinţelor inconştiente, subordonarea „principiului plăcerii“ faţă de „principiul realităţii“ — atestă convingerea lui Freud că omul este prin excelenţă perfectibil, educabil, că moralitatea nu constituie un „dat“ al naturii, ci un rezultat al culturii. Dar acolo unde pragmatismul releva între natură şi cul-

tură doar o continuitate, psihanaliza freudiană întrevede o opoziție, exprimată atît în conflictul etern dintre „principiul plăcerii" (caracteristic dimensiunii *naturale* a psihismului uman) și „principiul realității" (caracteristic dimensiunii sale *culturale)*, cît și în „caracterul represiv", în raport cu tendința naturală cvasi-instinctuală spre fericire, pe care Freud îl atribuie oricărei culturi. Se ajunge, în cele din urmă, la construirea unei metapsihologii, ca o tentativă de a rataşa procesele patologice unor principii care guvernează funcționarea normală a sistemului psihic, de a conferi inconștinetului rolul de „fundament arheologic al psihismului", de a căuta în imanența proceselor inconștiente transcendența omului „pierdută în universul represiv al valorilor culturii" și, totodată, de „a reconstrui imaginea omului tradițional" printr-un proiect în cadrul căruia „psihanaliza pretinde să aibă incidențe filozofice foarte precise" [11].

În acest context, se poate discuta despre cea de-a treia ipostază a psihanalizei, constatabilă atunci cînd viza terapeutică sau tendința de constituire a unui nou domeniu de cercetare științifică fac loc unei *intenționalități filozofice*, prin trecerea de la o teorie asupra structurii și funcțiilor inconștientului în dinamismul psihicului uman la o *interpretare totalizatoare* a culturii, a valorilor, a raportării omului la natură și la civilizația făurită de el.

Metapsihologia cuprinde proiectul teoretic la care Freud a ținut cel mai mult. Într-o scrisoare adresată la 12 decembrie 1896 lui Wilhelm Fliess, utilizînd un limbaj metaforic, Freud denumea acest proiect: „copilul meu ideal, copilul meu-problemă : metapsihologia" [12], mărturisind că a devenit terapeut „contra dorinței", că filozofia este țelul spre care a aspirat de la bun început, spre care s-a îndreptat prin intermediul medicinei și al psihologiei abisurilor inconștientului și că, prin metapsihologie, se simte în măsură de a se reîntoarce la proiectul inițial. Este de fapt, cum va spune Freud mai tîrziu, proiec-

tul de a „extrage din psihanaliză concluzii utile filozofiei"[13].

Departe de autorul acestor rînduri intenția de a-i atribui lui Freud o tentativă de a conferi psihanalizei un statut filozofic. Chiar dacă o asemenea interpretare a contrapunctat istoria zbuciumată a constituirii psihanalizei ca știință a inconștientului, ea este dacă nu mistificantă, cel puțin exagerată. Dealtfel, chiar Freud a reacționat vehement împotriva unei asemenea interpretări, comparîndu-l pe filozof cu un călător care se mulțumește să cînte în obscuritate pentru a-și alunga anxietatea, fără a ajunge însă să vadă și să înțeleagă mai clar tenebrele inconștientului, pe care psihanalistul le poate cunoaște și stăpîni prin strategii mai modeste, prin cuvinte abia murmurate dar eficace. El a reproșat filozofiei, oricărei filozofii, că se sprijină pe credința iluzorie a primatului absolut al conștiinței, contrapunînd explicit speculațiilor filozofice „concepția care, argumentînd că psihicul este în sine inconștient, a permis constituirea unei științe a naturii ca oricare alta" [14]. De aceea, interpretarea dată de James Putnam și, ulterior, de Pierre Janet, este discutabilă. Dar, prin aceasta, nu mai puțin revelatoare.

La Congresul internațional de psihanaliză ținut la Weimar în 1911 James Putnam a prezentat o comunicare intitulată semnificativ *„Importanța filozofiei în dezvoltarea viitoare a psihanalizei"*, caracterizată de Ernst Jones ca o „vibrantă pledoarie pentru introducerea filozofiei în demersul psihanalitic" [15]. Freud și-a exprimat dezacordul, replicînd cu umor că o asemenea introducere *dinafară* a filozofiei ar însemna un simplu adaos decorativ, grație căruia psihanaliza ar fi admirată mai mult, dar ar deveni folositoare mai puțin. Reluînd ideea, într-o scrisoare adresată lui Jung la 30 noiembrie 1911, Freud a recurs la o formulă aforistică pentru a proclama psihanaliza drept unicul instrument al studiului inconștientului și generatoare *dinăuntru* a propriei

raționalități : „psihanaliza *fara da se*“ [16]. Totuși, într-o furtunoasă ședință din 8 august 1913, care a marcat ruptura între Freud și Pierre Janet, acesta din urmă a reiterat ideea că „psihanaliza este, înainte de toate, o filozofie“ și, ca atare, „ar fi poate interesantă prezentarea ei filozofilor,... dar trebuie categoric evitată aducerea sa la patul bolnavilor și în sălile de spital“ [17]. Reproșurile lui Freud au fost, și de această dată, vehemente, iar dezacordul total. Cînd însă Otto Rank s-a pronunțat, ceva mai tîrziu, pentru „utilizarea datelor furnizate de psihanaliză în vederea explicării totale a umanității“ și pentru explicitarea „modificărilor pe care gîndirea psihanalitică este susceptibilă să le aducă întregii noastre concepții despre om și istoria umană..., ca istorie a dezvoltării spiritului uman și a creațiilor sale“ [18], reacția lui Freud, deși critică, a fost mult mai nuanțată. Obiecția lui Freud privește, de data aceasta, numai „faptul că doctrina *(Lehre)* lui Rank se mișcă în aer, în loc de a se sprijini pe o observație cutezătoare“ [19]. Se ridică fireasca întrebare : de ce acum Freud nu mai respinge *proiectul* (așa cum o făcuse în cazurile anterioare), ci numai modul său de realizare ? Răspunsul l-a dat chiar Freud, în concluzia la *Noile conferințe asupra psihanalizei* (1932), cînd propune auditorilor săi fictivi (spun „fictivi“ pentru că aceste conferințe n-au fost niciodată expuse în fața unui auditoriu) să accepte că ora sintezelor a sosit, că psihanaliza își poate lua un ,elan curajos“ pentru a elabora „o concepție despre lume specifică“, un „Weltanschauung“ care implică „pretenția de totalizare“. Este evident că Freud a spus *„nu“* încercării de a anexa psihanaliza filozofiilor speculative existente sau de a o interpreta ca un substituent al lor, dar a spus *„da“* tentativei de a reconstrui, din perspectivă psihanalitică, o altă concepție despre lume, despre om, despre cultură, ca expresie a acelei „psihanalize aplicate“, a cărei legitimitate și necesitate constituie alfa și omega scrierilor sale.

Dar, prin această remarcă, ne reîntoarcem la problema metapsihologiei freudiene. Pentru a se putea constitui, în pofida aparentei sale fobii față de speculațiile filozofice, „știința psihanalitică întîlnește totuși o problemă deosebită : aceea a raportului intern între partea sa empirică (fundată pe observații) și principiile sale directoare care constituie partea sa speculativă... ; această parte speculativ-filozofică a științei psihanalitice nu este alta decît ceea ce se numește «metapsihologie»"[20]. La o cercetare mai atentă, conceptul freudian de „metapsihologie" marchează o dublă „deschidere" a psihanalizei spre filozofie, ca atare și două tipuri de incidențe filozofice.

Este vorba, în primul rînd, despre înscrierea specifică a psihanalizei în demersul constructiv și autoreflexiv al științelor moderne, prin abordarea metateoretică a statutului epistemologic al conceptelor fundamentale („Grundbegriffe") apte să facă posibilă investigarea faptelor empirice. Freud se ridică împotriva îngustimii empiriste a științei care se cantonează în sfera faptelor („Tatsachen"), formulînd exigența de a se recurge la „concepte globalizante" sprijinite pe „supoziții filozofice", pentru a raționaliza domeniul factual de referință. „Această exigență — menționează P.L. Assoun — a dat naștere unei realități epistemice originale, care este conceptul metapsihologic"[21]. Dealtfel, într-un text din 1925, tocmai pornind de la conceptele metapsihologice, Freud consideră că psihanaliza are incidențe filozofice, ocupînd o poziție intermediară („Mittelstellung") între știință și filozofie, situîndu-se la intersecția modelelor științelor naturii cu o abordare filozofică. De aceea, „cu toate că psihanaliza n-ar putea fi un sistem (filozofic), deoarece conceptele sale de bază, ca instrumente euristice,... nu servesc decît pentru a informa o investigare a faptelor, nu este mai puțin adevărat că *Naturwissenschaft*-ul psihanalitic trebuie să se confrunte hotărîtor cu exigența unei «suprastructuri speculative», chiar cu riscul acuzei de a fi un «sistem speculativ»"[22].

Atîta timp cît metapsihologia este numai un aparat conceptual metateoretic, analogia între ea şi un proiect metafizic apare lipsită de sens. La Freud, însă, există şi o a doua accepţiune, prin care „metapsihologia este menită să apară ca o reînvestire a unui proiect metafizic" [23]. Această accepţiune apare atunci cînd Freud consideră că în *imanenţa* structurii inconştientului poate căuta *transcendenţa* pierdută a valorilor culturii într-o societate alienantă. Cînd regnul axiologic este prezentat ca o „proiecţie" şi „sublimare" a tendinţelor „libido"-ului, printr-un tip de demers teoretic totalizant ce-şi propune să caute explicaţia planului valorilor culturii, care este situat *dincolo* de conştiinţa individuală, într-un plan al „inconştientului" situat *dincoace* de ea. Freud dă tocmai unui asemenea demers reducţionist care, pentru a propune o teorie a culturii „ajunge în *arrière*-planul conştiinţei, numele de *metapsihologie*" [24]. Mai mult decît atît. Atunci cînd, în capitolul al XII-lea din *Psihopatologia vieţii cotidiene*, Freud defineşte cultura umană ca o proiecţie transcendentă a unei fiinţe „capabile de refulări şi sublimări", încercînd să lămurească semnificaţia valorilor culturii pornind de la „psihologia inconştientului", el subliniază explicit intenţionalitatea filozofică esenţială a psihanalizei : aceea de „a traduce *metafizica* în *metapsihologie*" [25]. Şi, concomitent, de a erija psihanaliza, prin intermediul metapsihologiei, la rangul de teorie a culturii. Numai prin faptul că inconştientul *imanent* tinde să se sublimeze, incarnîndu-se într-o realitate *transcendentă* („über-sinnliche Realität") [26], teoria freudiană a culturii devine posibilă. Cum remarca însă Friedrich Hayek, laureat al Premiului Nobel în ştiinţe economice, prin faptul că acordă primat instinctelor, teoria freudiană a culturii riscă să constituie, în pofida intenţiei, un „instrument al distrugerii culturii" [27]. Prizonier al unei concepţii reducţioniste despre om şi cultură (prin privilegierea nivelului inconştient al psihicului, situat la baza întregii ierarhii şi redus

la cuplul contradictoriu al unor pulsiuni — Eros și Thanatos — imprecis definite), Freud caută explicația valorilor umane și a creațiilor culturale apelînd la o „psihologie a abisurilor inconștientului" și nu la o *axiologie a înălțimilor conștiinței morale.*

Drama psihanalizei, ajunsă în acest punct decisiv pentru surprinderea incidențelor ei filozofice, ar putea fi exprimată lapidar astfel : pentru a ghida continuarea cercetărilor în pasionantul cîmp problematic al „științei inconștientului", psihanaliza aspiră spre o teorie a culturii întemeiată filozofic, dar și-o constituie prin extrapolarea unor date ale psihologiei individuale asupra psihologiei colective, prin tratarea scopurilor axiologice ca substituente „sublimate" ale unor scopuri primitive inconștiente și prin transformarea psihanalizei într-un fel de „paradigmă" a filozofiei culturii.

2. Freud și teoria culturii

Încă din 1912, în cartea *Totem și tabu* (subintitulată în traducerea franceză a lui S. Jankélévitch *Interpretarea psihanalitică a vieții sociale a popoarelor primitive),* S. Freud mărturisea explicit : „postulăm existența unui suflet colectiv în care se petrec *aceleași* procese ca cele ce-și au sediul în sufletul individual" [28]. Încercînd să găsească în „complexul lui Oedip" explicația genezei religiei sau a moralei, Freud consideră că „nevrozele prezintă analogii frapante și profunde cu marile producții sociale ale artei, religiei și filozofiei", că sursa creațiilor culturale trebuie căutată în sublimarea unor tendințe refulate în inconștient și, ca atare, psihanaliza, „în calitate de «psihologie a abisurilor», de doctrină a inconștientului psihic, poate deveni indispensabilă tuturor științelor care tratează despre geneza civilizației umane și a marilor instituții ca arta, religia, ordinea socială" [29]. Pe drept cuvînt i s-a reproșat lui Freud extrava-

ganța, speculativismul și reducționismul din *Totem și tabu*, explicația istoriei prin psihologie care lasă în penumbră constituirea socialului, desconsiderarea rolului factorilor socioculturali. Toate aceste obiecții — și multe altele — rămîn valabile atît timp cît ne oprim aci.

S-a încetățenit însă obiceiul, atît dinăuntrul psihanalizei (în rîndurile „dizidenților") cît și dinafara ei (în rîndurile criticilor) de a-l contesta sau completa pe Freud sub pretextul că în opera sa ar lipsi o teorie a culturii. Or, lucrările sale *Viitorul unei iluzii* (1927), *Stare de indispoziție în civilizație* (1930), *Moise și monoteismul* (1939) — pentru a ne referi doar la cele mai reprezentative — nu justifică asemenea opinii; ele oferă contururile unei teorii generale a culturii, care poate fi acceptată, respinsă sau continuată, dar nu și ocolită (așa cum procedează, printre alții, Otto Fenichel).

În *Viitorul unei iluzii* întîlnim de acum o tratare sistematică a *valorilor* culturale ca expresie a „sublimării" libido-ului, a substituirii unor scopuri cu încărcătură axiologică pulsiunilor inconștientului. Pentru Freud, valorile, idealurile, normele morale, creațiile culturale par a fi nu numai motivate, ci și justificate prin necesitatea de a domina pulsiunile inconștientului, realizînd un „transfer" *sui-generis* — analog cu cel efectuat în cadrul unei „cure psihanalitice". Se poate aprecia că întreaga teorie freudistă a culturii este tributară erorilor care apar chiar în punctul ei de plecare. Pe de o parte, „psihanaliza confundă motivația valorilor cu justificarea lor" [30]. Pe de altă parte, tocmai din teoria transferului și a sublimării „izvorăște teoria freudistă a culturii, de la aceasta dobîndindu-și statutul său psihanalitic", în condițiile în care, conjugată cu lipsa unei clare perspective sociologice, „absența unei teorii coerente a sublimării rămîne una din lacunele gîndirii psihanalitice" [31]. Într-un asemenea context este cu atît mai temerară intenția lui Freud de a introduce

o dimensiune dinamică şi energetică în studiul relaţiilor interpersonale pentru a depăşi obstacolele epistemologice în abordarea frontală a uneia din problemele centrale ale filozofiei culturii : raportul dintre cultură şi civilizaţie.

Freud nu acceptă — din considerente metodologice de principiu — crearea unui hiatus între cultură şi civilizaţie. *Viitorul unei iluzii* cuprinde chiar o încercare de a reelabora conceptele de „cultură" şi „civilizaţie", pentru a surprinde — împotriva spiritualismului şi a utilitarismului pragmatic — unitatea dialectic-contradictorie a culturii şi rostul ei major. Dar, să lăsăm să vorbească textul lui Freud. „Cultura umană — prin care înţeleg tot ceea ce a făcut ca *viaţa umană* să se ridice deasupra condiţiilor sale animale, tot ce o distinge de viaţa animalelor — şi îmi refuz să separ civilizaţia de cultură („und ich vershmähe es, Kultur und Zivilisation zu trenen") — oferă observatorului două aspecte. Ea cuprinde, pe de o parte, întreaga cunoaştere şi putere pe care oamenii au obţinut-o pentru a stăpîni forţele naturii şi a dobîndi bunurile în vederea satisfacerii nevoilor umane, pe de altă parte, toate formele de organizare care sînt necesare pentru a reglementa relaţiile oamenilor între ei..." [32]. Pentru Freud, civilizaţia nu este privită ca un amurg sau un zenit al culturii, nu este aşezată alături de cultură şi nici nu este separată de ea printr-o prăpastie ontologică sau axiologică. Civilizaţia este o parte a culturii, o cultură parţială, delimitînd anumite specii de valori : cele care au în mod nemijlocit o finalitate practic-utilitară, angajînd omul în raporturile sale cu forţele naturii. Dar cultura — după Freud — cuprinde concomitent şi corelat *două aspecte*, unul vizînd dominarea naturii de către om, iar celălalt organizarea şi reglementarea raporturilor dintre oameni, introducerea unor norme culturale în afara cărora oamenii nu ar renunţa la satisfacerea pulsiunilor şi nu ar putea dirija — prin „sublimare" — energia către scopuri socialmente utile. Solidaritatea celor două

aspecte ale culturii este pentru Freud calea explicării „prețului" plătit de om pentru depășirea condiției natural-animalice : subordonarea „principiului plăcerii" față de „principiul realității", renunțarea la satisfacerea plenară a dorințelor în numele idealului cultural, al construcției operelor și statornicirii unor relații umane durabile. Cultura, astfel, îl emancipează pe om, îi sporește puterea, îi permite să înalțe pe noi trepte civilizația, dar fericirea — spune Freud — este doar o iluzie, pierderea ei fiind consecința caracterului represiv al culturii și condiția progresului civilizației. „După Freud istoria omului este istoria represiunii sale. Cultura nu impune constrîngeri numai existenței sale sociale, ci, de asemenea, existenței sale biologice..., structurii sale instinctuale. Totuși, o asemenea constrîngere este exact condiția prealabilă a progresului", subliniază Marcuse. relevînd că „noțiunea conform căreia o civilizație nonrepresivă este imposibilă constituie piatra unghiulară a teoriei freudiene"[33].

Eseul *Stare de indispoziție în civilizație* (1929) duce mai departe, printr-o adevărată „hermeneutică a culturii" (cum o califică Paul Ricoeur), analiza menționată. Discursul, dealtfel, debutează printr-o controversă cu Romain Rolland în jurul tezelor din *Viitorul unei iluzii.* Întrebîndu-se „ce vor oamenii ?", „spre ce tind ei ?", Freud răspunde : „oamenii vor să fie și să rămînă fericiți". Dar — continuă autorul — în timp ce fericirea ține de satisfacerea unor trebuințe care au atins „o foarte înaltă tensiune", civilizația nu poate ființa fără a reprima satisfacerea acestor trebuințe. Nevroza devine astfel, pentru Freud, expresia dificultăților acceptării gradului de renunțare cerut de societate în numele idealului cultural. Întemeietorul psihanalizei consideră permanent fericirea ca „o problemă de economie a libido-ului" și afirmă că ea „nu este o valoare a culturii". Or, ambele aspecte ale culturii — atît sporirea capacității omului de a domina natura prin progres tehnic, cît

şi reglementarea normativă a raporturilor dintre oameni — reclamă „renunţarea la pulsiuni", deturnarea de la satisfacerea libido-ului (generatoare a sentimentului de „fericire") şi dirijarea „energiei libidinale" spre scopuri socialmente utile. De aceea Freud consideră că prin caracterul său „represiv", cultura — pe măsura evoluţiei ei — impune asemenea sacrificii care cu greu permit oamenilor să dobîndească fericirea şi întrevede în civilizaţia americană a epocii primele simptome ale „mizeriei psihologice a maselor"[34]. El consideră că eliberarea Erosului de „angoasa în faţa supraeului", de exigenţele unei civilizaţii represive, „abolirea sau diminuarea considerabilă a acestor exigenţe ar semnifica o reîntoarcere la posibilităţi de fericire"[35]. Finalul eseului, sensibil faţă de riscurile civilizaţiei tehnocratice capitaliste, dar sumbru şi echivoc, prin „pedalarea" pe lupta dintre două pulsiuni — Eros şi Thanatos — nu întrevede o ieşire. „Problema destinului speciei umane — spune Freud — pare a se pune astfel : progresul civilizaţiei va şti el... să domine perturbaţiile aduse vieţii în comun de pulsiunile umane de agresiune şi autodistrugere ?... Oamenii de azi au împins atît de departe stăpînirea forţelor naturii încît le vine uşor să se extermine mutual pînă la ultimul. Ei o ştiu bine şi aceasta explică o bună parte a agitaţiei lor prezente, a nefericirii şi angoasei lor. Şi acum, să aşteptăm ca una din cele două «puteri celeste», *Erosul* etern, să întreprindă efortul de a se afirma în lupta pe care o duce contra lui *Thanatos*, adversarul său nu mai puţin imortal. Dar — încheie Freud — dintr-o asemenea luptă nimeni nu poate prevedea ieşirea"[36].

Ambiguităţile concepţiei lui Freud provin din lipsa unei abordări dialectice a raporturilor „individ-societate" şi „natură-cultură". Întrucît cultura îi apare ca fiind creată sub impulsul unor necesităţi vitale refulate şi structurate graţie sublimării unor pulsiuni inconştiente, funcţia culturii devine eminamente represivă. Nu este însă mai puţin adevărat că avem de-a face cu o teorie

critică a culturii, care pune în evidență aspecte ale înstrăinării umane generate de „introiectarea" la nivelul motivațiilor psihologice a unor comandamente culturale ostile realizării unor trebuințe umane fundamentale. Înstrăinarea umană pentru Freud este doar o stare de spirit (o „stare de indispoziție"), plasată la nivelul ideologic și nu în primul rînd un raport social istoricește determinat. „Faptul de care n-a ținut seama Freud este înlănțuirea care merge de la ideologic la economic"[37]. De aceea el este tentat să atribuie caracterul represiv al culturii jocului etern al unor pulsiuni înrădăcinate în străfundurile psihicului uman, mergînd pe un drum care blochează înțelegerea cauzelor social-economice ale caracterului represiv al unui anumit tip istoric de cultură. Fără îndoială că refuzînd poziția conformistă și consolatoare, denunțînd funcția represivă a unei culturi alienante, privată de finalitatea umană, Freud pare a întîlni o celebră analiză a lui Marx, care cu peste 60 de ani înainte scria : „În zilele noastre, fiecare lucru, pare-se, generează contrarul său... Noile izvoare ale bogăției se transformă, printr-o ciudată fatalitate, în izvoare ale mizeriei. Victoriile tehnicii par a fi cumpărate cu prețul degradării morale. Se pare că, pe măsură ce omenirea supune natura, omul devine sclavul altui om sau al propriei sale josnicii..."[38]. Dar pentru Marx o asemenea situație nu este o „stare de indispoziție în cultură", ci o consecință a structurii de clasă a societății *capitaliste,* un efect al unei anumite *folosiri sociale* a tehnologiei. Pentru Marx, în societate necesitatea nu este expresia unor forțe oarbe, incontrolabile, ci produsul activității umane. Pentru Freud partida se joacă la nivelul luptei dintre Eros și Thanatos ; pentru Marx, la nivelul luptei de clasă. Soluțiile sînt deci diferite — ca și strategiile metodologice sau modalitățile de conceptualizare —, dar problema pusă tranșant de Freud conferă teoriei sale a culturii o notă critică și o tentă umanistă. Poblema este următoarea : interdependența dintre creație și distru-

gere, dintre randament tehnologic şi nefericire, dintre libertate şi represiune este principiul oricărei culturi sau rezultatul unei organizări istorice a existenţei umane ? Altfel formulat : este posibilă o cultură nouă, nerepresivă, fondată pe un mod de existenţă uman apt să statornicească raporturi radical diferite între om şi natură, grefate pe raporturi sociale fundamental diferite ?

Discrepanţa între complexitatea problemelor şi soluţiile simplificatoare constituie acea notă caracteristică a teoriei psihanalitice a culturii, pe care chiar Freud a recunoscut-o cu severă luciditate. „Nici un critic — îi scria el lui W. Fliess — nu este capabil mai bine decît mine să sesizeze cu claritate disproporţia existentă între probleme şi soluţia pe care le-o dau“ [39].

3. Dezvoltări, mutaţii şi controverse contemporane

M-am oprit asupra prezentării teoriei culturii pe baza textelor lui Freud, pentru a păstra sensul originar al termenului „psihanaliză“, care desemnează exclusiv metodele de tratament şi de investigaţie elaborate de Freud, precum şi teoriile implicate în procesul elaborării sau derivate din el. Dealtfel, recunoscînd acest fapt, „dizidenţii“ au constituit termeni speciali pentru a desemna metodele şi doctrinele lor proprii, ca „psihologia analitică“ (Jung) sau „psihologia individuală“ (Adler). Prin efortul de a depăşi unele neajunsuri ale concepţiei lui Freud (îndeosebi supraestimarea libido-ului şi subestimarea factorilor socio-culturali), prin introducerea unor concepte noi („agresivitate“ şi „prestigiu social“ la Adler, „inconştient colectiv“ şi „arhetip“ la Jung) şi — mai recent — prin utilizarea metodei structurale pentru decodificarea inconştientului şi transformarea cripticei sintagme *„ça parle“* într-o expresie concentrată a valorificării tezei freudiste despre raportul „limbaj-cultură“

(la J. Lacan), sau prin contestarea universalității „complexului Oedip" și invocarea unor surse socio-culturale ale refulării pentru convertirea „curei" într-o procedură manipulantă de adaptare la *statu-quo* (K. Horney), unicul autor inițial al psihanalizei a fost prefăcut — atît de mișcarea psihanalitică animată în Franța de Jacques Lacan cît și de școala „culturalistă" din S.U.A. — într-un colaborator aproape de nerecunoscut al propriei lui opere. Problematica teoriei culturii formulată de Freud în *Viitorul unei iluzii* și *Stare de indispoziție în civilizație* este, în asemenea cazuri, sărăcită, preluată fragmentar, estompată, uneori chiar abandonată.

În privința mișcării inițiate de Lacan, se poate afirma că ea împinge dizidența pînă la trasarea unei linii nete de demarcație între medicină și psihanaliză. Exclus în 1963 din „Asociația internațională de psihanaliză" și fondînd din 1964 o școală pariziană independentă care în 1980 s-a autodizolvat, Jacques Lacan a elaborat o nouă concepție, cu influență persistentă, prin care universul inconștientului apare structurat ca un limbaj *sui-generis*, iar materialul simbolic pe care îl conține este guvernat de legi similare acelora limbii efectiv vorbite, avînd însă, ca figuri centrale, metafora și metonimia. Prin inovațiile aduse, cum remarca Sherry Tuckle, școala lacaniană, deși a preconizat o „reîntoarcere la Freud", în realitate l-a „re-inventat" pe Freud, chestionînd vorbirea și limbajul, singurele instrumente ale dispozitivului psihanalitic care-l interesează pe terapeut, curios de a afla „cine vorbește"[10] prin expresiile simbolice ale inconștientului. Răspunsul lui Lacan, sintetizat în mult comentata formulă *„ça parle"*, sugerează că inconștientul este un discurs care poate fi decodificat plecînd de la premisa că ar veni parcă de la o „altă persoană" sau, altfel spus : este discursul *Celuilalt*. În această interpretare, „Celălalt" nu este însă o persoană, ci un domeniu organizat în rețea structurală, care înlocuiește termenul „individ" și orice „referințe la

sursele subiective ale funcţiei simbolice" [41]. Prin această depsihologizare a subiectului, căruia îi surprinde, salutar, o excentrare socială, Lacan situează inconştientul la interferenţa simbolicului cu imaginarul, într-un cadru cultural. „Inconştientul — scrie Lacan — este acel capitol al istoriei mele marcat de o pată albă sau ocupat de o minciună : este capitolul cenzurat. Dar adevărul poate fi regăsit, cel mai frecvent fiind înscris... în monumente..., în documente de arhivă..., în evoluţia semantică..., în tradiţii, chiar şi în legendele care, sub o formă eroizată, vehiculează istoria vieţii mele" [42]. Cum remarcă C.B. Clément, „tocmai la cultură ne trimit registrele de înscriere a «adevărului», adică a elementului refulat din istoria mea" [43]. Numai că atunci cînd Lacan trece de la topica freudiană a psihicului, cu cele trei instanţe (sinele, eul şi supraeul) la o schemă topologică avînd a patra instanţă (în care subiectul este pus să ţină locul „mortului" în jocul de bridge : inclus în sistem, dar exclus din joc), cînd substituie funcţiei culturale şi ideologice cuprinse de Freud în supraeu o funcţie eminamente simbolică şi cînd reduce inconştientul (conceput de Freud ca un ansamblu de pulsiuni refulate în virtutea opoziţiei „natură-societate") la un „ansamblu de semnificanţi care organizează originar raporturile umane, le dau structurile şi le modelează" [44], apare riscul îndreptării psihanalizei, „prin defileele semnificantului", spre impasul logomahiei. Remarcînd că opera lui Lacan „slujeşte estompării accentului contestatar al freudismului", Pierre Fougeyrollas mi se pare întru totul îndreptăţit să afirme că „această operă nu este nici o elucidare şi nici o renovare a celei a lui Freud". Este altceva. Iar în privinţa abordării fenomenului cultural, „este un regres pe toată linia" [45].

Schizo-analiza lui Gilles Deleuze este şi ea altceva. Dar ea nu se prezintă drept ceea ce nu este, nu revendică o „reîntoarcere la Freud", ci o depăşire, angajată într-un discurs politic cu pronunţate accente critice la adresa capitalismu-

lui. Într-o carte scrisă în 1972 împreună cu Félix Guattari şi intitulată *Anti-Oedip*, carte care la apariţia ei „a avut în Franţa efectul unei bombe“ [46], Deleuze îi reproşează lui Freud că, după ce a descoperit dorinţa ca libido productiv, a re-aliniat libido-ul în reprezentarea sa circumscrisă în cadrul familiei, aşa cum o exprimă „complexul Oedip“, astfel încît psihanaliza a blocat drumul către cunoaşterea inconştientului, care nu este simbolic sau figurativ, ci un fel de „maşină de produs dorinţe“ [47]. Şi, totodată, a blocat drumul către înţelegerea modului în care capitalismul este o sursă a schizofreniei, deoarece, pe de o parte, nu poate funcţiona fără a elimina codurile prin care întregul cîmp social este traversat de fluxul dorinţei, pe de altă parte, el „substituie codurilor o axiomatică extrem de riguroasă“ [48], recuperîndu-le prin legile pieţei şi punînd în exerciţiu o maşină infernală de represiune-refulare împotriva unei realităţi pe care chiar el o secretă perpetuu : fluxurile decodate. Deleuze consideră că „decodificînd cu o mînă ceea ce axiomatizează cu alta“, capitalismul creează un climat cultural schizofrenic, în care *transcendenţa pierdută* este căutată zadarnic prin utilizarea unor arme-frînă (ca proprietatea privată, familia, religia şi — oricît ar părea de paradoxal — psihanaliza) în vederea „inhibării tendinţei sale spre schizofrenie..., înlocuind-o cu propriile limite relativ imanente, reproduse neîncetat pe scară lărgită“ [49]. Deşi *Anti-Oedip* dezvoltă o schemă economică a capitalismului făcînd apel la „teoria reproducţiei lărgite“ a lui Marx, nu este mai puţin adevărat că „atît împotriva lui Marx cît şi a lui Freud, autorii consideră cîmpul social ca fiind străbătut în mod nemediat de dorinţă, tratîndu-l ca produs istoric determinat al acesteia“, astfel încît „*libido*-ul nu mai are nevoie de vreo mediaţie, nici de sublimare şi nici de transformare, pentru a investi forţele de producţie şi raporturile de producţie“ [50]. Prin această viziune — tensionată de decalajul între

critica subtilă a caracterului alienant al unei societăţi pragmatizate, mercantile şi lipsa unui program teoretic apt să sprijine căutarea transcendenţei pierdute — teza lui Freud cu privire la caracterul represiv al culturii este părăsită.

Şcoala culturalistă neofreudistă americană (Horney, Sullivan şi, într-o anumită măsură, Fromm în perioada postbelică) reia însă problematica freudiană a caracterului represiv al culturii. Se introduc concepte noi, se caută sursele traumelor psihice în neadaptarea insului la mediul social dat şi nu în evenimente biografice din copilărie, se deplasează accentul de la inconştient spre conştient şi de la factorii biologici la cei culturali, dar rezultatul este o revizuire mistificatoare a moştenirii lui Freud şi o dinamitare a spiritului critic originar al psihanalizei, transformată într-o ideologie de justificare a suprarepresiunii.

Preceptul şcolii americane „culturaliste" nu mai este nici lacanianul „să ne întoarcem la Freud", nici deleuzianul „să-l părăsim pe Freud" (cîntîndu-i imnul funebru prin trecerea de la inconştientul simbolic-figurativ la cel „maşinal" al schizo-analizei), ci „să-l revizuim pe Freud". De aceea, Marcuse este îndreptăţit să dea capitolului din *Eros şi Civilizaţie* în care se delimitează de „culturalism" titlul „Critica revizionismului neofreudian". Dar de ce consideră „culturaliştii" că Freud trebuie revizuit ? Pentru că ei dau neavenit conceptului de „pulsiune" („Trieb") o accepţie strict naturalistă, biologistă, care desconsideră faptul că la Freud dialectica „refulare-defulare" sau „sublimare-desublimare" presupune tocmai o absolutizare a opoziţiei „natură-cultură" şi nicidecum o reducţie biologistă a culturii, astfel încît presupusul „biologism freudian este, în profunzime, o teorie socială, transformată constant în ceva insipid de şcoala neofreudistă" [51]. Dacă Freud, vorbind despre cultură în genere, denunţă în fond caracterul represiv al culturii burgheze, neofreudismul se referă la „modele culturale", introduce

relativizări și istoricizări, dar ajunge să schimbe sensul teoriei originare : nu societatea trebuie schimbată, ci individul trebuie integrat în mediul cultural dat, fără a-i pune sub semn de întrebare legitimitatea. Astfel, considerînd că „personalitatea nevrotică a timpurilor noastre... are caracteristici esențiale provenite din dificultățile adaptării la epoca noastră și la societatea noastră“ [52], Karen Horney conferă psihanalizei misiunea de a reconcilia individul cu mediul socio-cultural alienant. Prin aceasta, cum remarcă Sacha Nacht, „«culturaliștii» simplifică datele psihanalitice de bază... și nu propun nici o explicație asupra genezei culturilor“ [53], considerînd că premisele instituționale date sînt dincolo de critică. Tocmai în acest sens revizionismul neofreudist, mai ales în varianta propusă de Horney, despre care vorbea Marcuse, convertește psihanaliza într-o ideologie adaptativ-manipulantă a justificării *statu-quo*-ului, elaborînd baza conceptuală și tehnicile de persuasiune numai în cadrele sistemului actual al societății capitaliste.

La rîndul său, Erich Fromm îi reproșează lui Freud că nu a putut găsi calea de ieșire din „starea de indispoziție a civilizației“ pentru că a căutat-o în raportul dintre pulsiuni inconștiente inverificabile clinic și nu în „readaptarea individului într-o rețea de experiențe interpersonale și de comportamente, care crește, se schimbă și se dezvoltă“ [54]. Cu toate nuanțele distinctive — și în pofida semnificativelor delimitări ale lui Fromm din lucrarea *Revoluția speranței* [55] față de poziția rigidă menționată mai înainte — în ansamblu, pentru culturaliști, sănătatea psihică nu mai constă în echilibrul dinamic al forțelor instinctuale cu „principiul realității“, ci în „perfecta adaptare“, în „conformismul total“. Transformînd cura psihanalitică într-o „tehnică de readaptare“ și teoria psihanalitică a culturii într-o ideologie justificatoare a „establishment“-ului, culturalismul neofreudist raportează instrăinarea la factori socio-culturali, dar propune soluții care nu conduc la schimbarea

structurilor sociale dezumanizante, ci, dimpotrivă, la „manipularea" conştiinţei maselor şi integrarea socială.

Dintr-o altă perspectivă, teoria psihanalitică a culturii a fost preluată de orientarea denumită „freudo-marxism", iniţiată de Wilhelm Reich, personaj bizar şi anarhic, exclus concomitent din asociaţia psihanalitică (pentru introducerea datelor de ordin social şi economic în componentele etiologice ale nevrozei) şi din partidul comunist (pentru pledoaria în favoarea „revoluţiei sexuale"). Eseul său din 1929 *Materialismul dialectic şi psihanaliza* rămîne prima încercare de a deschide dialogul marxismului cu psihanaliza. Sînt întru totul de acord cu Florin Druţă că „ideea *dialogului* dintre marxism şi psihanaliză — aşa cum apare la Reich (în scrierile din jurul anului 1929—1930) — este generoasă, numai că în ultimă instanţă reprezentanţii freudo-marxismului consideră că dialogul s-ar putea purta între teoria lui Freud, care analizează lumea subiectivă a omului, şi Marx, care analizează, după părerea lor, exclusiv lumea proceselor economice în care intră omul (această imagine deformată asupra marxismului reduce nejustificat teoria lui Marx la economism)". Această viziune şi „tendinţa de tratare schematică a raportului dintre existenţa socială şi conştiinţa socială", avînd drept corolar atît psihologizarea excesivă a investigării socialului cît şi generalizarea excesivă a psihanalizei, „îl conduc pe W. Reich la cel puţin două dificultăţi teoretice care îşi pun amprenta asupra demersurilor sale filozofice" [58]. Desigur, Reich — spre deosebire de „culturaliştii" — refuză să confere psihanalizei rolul unei tehnici de adaptare conformistă la structurile sociale, conferindu-i valenţele unei critici radicale a societăţii în care exploatarea capitalistă a întărit represiunea sexuală şi a generat refularea nevrotică, în virtutea faptului că structurile sociale blochează atît pulsiunile vitale cît şi „realizarea culturală". El critică teoria lui Marx nu pentru că este revoluţionară, ci pentru că re-

voluția economică nu este suficientă dacă nu atinge și nu modifică (printr-o „revoluție sexuală" ! ?) structurile instinctuale, „mecanismele inconștiente..., considerate drept forțe care acționează ca mediatori între existența socială și comportamentul individului" [57]. Criticînd virulent „abundența de perversiuni, escadroanele de pornografie și viciu, exploatarea nostalgiei umane a iubirii de către antreprize comerciale și publicitare avide și vulgare... — aspecte care ar putea fi cu greu considerate ca ornamente ale unei civilizații" [58], Reich ajunge în ultima perioadă a activității sale să întrevadă sursa iraționalității societății capitaliste exclusiv în lipsa refulării sexuale, contrapunînd concepției marxiste despre revoluție teza : „nu represiunea economică, ci absența refulării sexuale constituie resortul revoluției" [59]. Prin aceasta, proiectul său de înlăturare a înstrăinării umane este așezat pe un teren unde nu mai poate da rod, iar dialogul deschis între marxism și psihanaliză devine subminat de constanta confuzie a referențialelor teoretice și a gradelor de generalitate, eșuînd în hilare „îmbinări" eclectice și transferuri conceptuale pe baza unor grăbite analogii între teoria psihanalitică a alienării psiho-patologice și teoria marxistă a alienării „esenței umane" în condițiile proprietății privat-capitaliste, între vindecarea nevrozelor și înlăturarea exploatării sau între cura psihanalitică și revoluția social-politică.

Dacă tentativa eticistă a lui Fromm de a revizui marxismul din perspectiva psihanalizei se amăgește că înlătură înstrăinarea umană atunci cînd în fond contribuie la justificarea structurilor socio-economice care o generează, tentativa lui Reich de a revizui freudismul din perspectivă marxistă amînă înlăturarea înstrăinării umane *sine die*. Prima se îndreaptă spre conformism, a doua spre o atitudine contestatară nihilistă, dar amîndouă, după ce părăsesc teza lui Freud cu privire la caracterul eminamente represiv al culturii, nu pot trece la elaborarea unei

concepţii despre o posibilă cultură nonrepresivă. Această trecere, care marchează poate punctul culminant al traseului urmat de psihanaliză şi de freudo-marxismul contemporan în tentativa de a căuta o soluţie speculativă acolo unde istoria contemporană a propus soluţii practice, a fost efectuată de utopia marcusiană.

4. „Homo aestimans" în faţa utopiei marcusiene şi a valorilor culturii

Scriind aceste rînduri la puţin timp după ce, în august 1979, fugare note de ziar au menţionat moartea unuia din cei mai originali, mai influenţi şi mai controversaţi filozofi ai acestui frămîntat secol XX, nu pot să nu-mi amintesc că titlul unui asemenea capitol mi-a fost sugerat chiar în prezenţa lui Marcuse, în fierbintea vară parisiană a anului 1968. Filozoful american de origine berlineză (se născuse la Berlin în 1898, fusese studentul şi doctorandul lui Heidegger la Friburg, iar apoi — nevoit să emigreze datorită prigoanei rasiale — a continuat colaborarea cu exponenţii „Şcolii de la Frankfurt" în Elveţia şi Franţa, pentru a se stabili din 1934 în S.U.A., unde a desfăşurat — pe traseul Columbia, Harvard, Brandeis, San Diego — o strălucită carieră universitară) exprima celor aflaţi în juru-i uimirea sa de a-şi vedea portretul purtat de studenţi şi a-şi auzi numele scandat într-un oraş în care *Omul unidimensional* (1964) era o carte cvasi-necunoscută, iar Editions de Minuit nu izbutise să vîndă între 1963 şi 1968 decît 300 de exemplare din singura sa carte tradusă : *Eros şi civilizaţie* (1955). Întrebat de Maurice Lachin (care avea să publice în ziarul „Combat" un interviu cu Marcuse sub titlul: „Nu sînt un strateg, ci un teoretician") cum şi-ar putea exprima sintetic concepţia, autorul teoriei omului unidimensional a răspuns : „aş putea rezuma poziţia doctrinară în felul următor : nu sînt un strateg, ci un teoretician ; nu am spus niciodată

că trebuie să regresăm față de societatea industrială, ci doar că ea permite azi presimțirea și conștiința valorilor noi care transcend raționalitatea tehnologică prin utopia psihanalitică a culturii nonrepresive". Referindu-se la un concept („homo aestimans") pe care îl propusesem într-o comunicare prezentată cu cîteva zile în urmă în colocviul de la Cérisy-la-Salle pentru a caracteriza statutul ontologic al omului, Serge Jonas a contrapunctat discuția cu o glumă, sugerîndu-mi o posibilă *denumire* a unui studiu pentru revista sa — „L'homme et la société" — devenită acum, după 12 ani, titlul prezentului paragraf : „«Homo aestimans» în fața utopiei marcusiene".

Între timp, numele și opera lui Marcuse au făcut înconjurul lumii. Numai în Franța au fost introduse în circuitul cultural 10 cărți ale sale — de la cele scrise cu 30 sau 40 de ani în urmă pînă la ultimul text marcusean, sugestiv și concis, publicat în limba engleză în 1978 și tradus în 1979 : *Dimensiunea estetică* [60]. Reprezentînd parcă un testament filozofic al lui Marcuse, acest ultim text reafirmă utopia unei culturi nonrepresive străbătută de o dominantă estetică, care ar deveni posibilă tocmai datorită supra-represiunii exercitate de capitalismul tehnocratic, unde fantezia creatoare a artei ar putea indica o cale a Marelui Refuz, a transcenderii universului închis al culturii unidimensionale, a reevaluării valorilor și statornicirii unei realități constituind opera sensibilității și senzorialității dezvoltate a omului. Se reia, astfel, o ipoteză expusă cu peste un deceniu mai înainte : „ipoteza unei culturi sub egida unui principiu al progresului nerepresiv și în care munca se transformă în joc" [61]. Ea are drept corolar teza : „eliberarea este identică cu trecerea de la capitalism la socialism doar atunci cînd definim socialismul în sensul său *utopic* și anume ca abolire a muncii" [62], ca o erijare a fanteziei creatoare și facultății ludice în calitate de forțe productive ale restructurării realității sociale care, într-o

asemenea viziune, „va fi o realitate «estetică» : societatea ca operă de artă. Aceasta — recunoaşte Marcuse — este în prezent cea mai mare utopie..." [63]. Şi, parcă răspunzînd anticipat reproşului de „negativism utopic" [64], pe care i-l va aduce lectura dinspre dreapta a lui Alain de Benoist, în prelegerea sa dedicată ideii de progres în lumina psihanalizei, Marcuse conchide : „pentru a încheia aş vrea să răspund obiecţiei... că aş da dovadă de lipsă de răspundere permiţîndu-mi — atunci cînd realitatea în care trăim nu numai că nu are nimic comun cu ipoteza descrisă aici, ci constituie în toate privinţele exact contrariul ei şi promite să rămînă aşa — să înfăţişez *o utopie* în care se afirmă că societatea industrială modernă ar putea atinge foarte curînd un stadiu în care principiul represiunii care a ghidat pînă acum dezvoltarea sa s-ar putea dovedi perimat. Nu încape îndoială că nu ne putem închipui un contrast mai mare ca cel ce există acum între utopie şi realitate. Dar poate că tocmai proporţiile acestui contrast sînt semnul unei limite... Poate că astăzi este mai puţin iresponsabil *să zugrăveşti o utopie întemeiată* decît să defăimezi ca utopice stări şi posibilităţi care de mult timp au devenit deja posibilităţi realizabile" [65].

Care sînt posibilităţile identificate de Marcuse pentru a construi o asemenea utopie ? În ce cadru teoretic ar urma să se înscrie fructificarea lor ? Trecînd concepţia marxistă a dezalienării sociale umane prin furcile caudine ale transfigurării psihanalitice a ideii lui Schiller privind concilierea raţiunii şi sensibilităţii într-o cultură estetică, ale concepţiei heideggeriene asupra oprimării individului de către impersonalul social *(das Mann)* şi ale metapsihologiei freudiene — considerată drept sursă a modelului explicativ al procesului de alienare în toate sistemele sociale bazate pe muncă înstrăinată şi represiune — Marcuse nu ezită să recunoască : „teoria freudiană a pulsiunilor indică direcţia

în care trebuie cercetată problema"[66]. Menționînd că „reprezentarea unei culturi nerepresive... trebuie dedusă din însăși teoria freudiană a pulsiunilor", Marcuse reexaminează critic concepțiile lui Freud „pentru a constata dacă conțin elemente ce trebuie să fie reinterpretate..., dacă în destinul istoric al pulsiunilor există posibilitatea dezvoltării lor nerepresive"[67]. Răspunsul său este pozitiv.

Marcuse nu contestă validitatea tezei lui Freud despre caracterul represiv al culturii, de neconceput și pentru el fără a impune reguli constrîngătoare pulsiunilor libidinale. În prelungirea acestei teze, pe care o istoricizează, Marcuse extinde cele două principii freudiene ale vieții psihice — „principiul plăcerii" și „principiul realității" — asupra întregii existențe sociale. Erosul naturii și Logosul civilizației (sau, altfel spus : opoziția dintre natură și cultură, dintre energia instinctuală și discursul semnificant) reprezintă, pentru Marcuse, termenii între care se joacă „dialectica" destinului omenirii. Trecerea de la predominarea „principiului plăcerii" la dominarea lui de către „principiul realității", prin excelență cultural, este astfel considerată atît ca o etapă fundamentală în evoluția individului, cît și ca o profundă mutație axiologică prin care pulsiunea indistinctă a Erosului natural e reprimată și sublimată într-o raționalitate explicită a Logosului civilizației. Or, o asemenea trecere nu se poate face — după Marcuse, care-i rămîne pînă aici fidel lui Freud — decît prin represiunea pulsiunilor instinctuale și sublimarea fondului lor de energie în formele organizate ale culturii.

Depărtarea de Freud apare atunci cînd, dincolo de o represiune fundamentală a Erosului (necesară constituirii culturii și supraviețuirii omului în civilizație), Marcuse identifică în societatea capitalistă guvernată de raționalitatea tehnologică pragmatizantă o *suprarepresiune*, adică restricții care au devenit necesare numai datorită dominării individului de către impersonalul so-

cial, exprimînd un fals „principiu al realității". Dar tocmai această situație-limită a încapsulării opțiunilor umane este și o situație în care „principiul realității" se află dincolo de înfățișarea sa pervertită („principiul randamentului"), ceea ce face posibilă *transcenderea,* restabilirea, regăsirea realității umane pierdute. În virtutea „principiului randamentului", care este forma pervertită a principiului realității, societatea industrială avansată de tip capitalist pierde legătura cu adevărata realitate, se închide în ea însăși, se supune propriilor exigențe reglatoare : randament, productivitate, eficiență. Scopul uman inițial, exterior proiectului, a fost uitat. Prin raționalizarea tehnologică, societatea industrială avansată a aplatizat orizontul uman, a închis universul discursului, a manipulat și blocat disponibilitatea alegerilor, i-a smuls omului „dimensiunea transcendentă" [68] de ființă valorizatoare *(Homo aestimans),* dar tocmai prin această pervertire a „principiului realității", modificarea represivă a „principiului plăcerii" nu mai este justificată și, de-abia acum, la această cotă maximă de inumanitate, „trebuie să luăm în serios posibilitatea istorică, poate chiar necesitatea istorică a eliberării treptate a dezvoltării pulsionale de restricțiile care i-au fost impuse" [69]. Cu alte cuvinte : „tocmai progresul culturii și civilizației realizat sub domnia principiului randamentului" a condus la situația în care „menținerea organizării represive a pulsiunilor apare ca fiind impusă nu atît de «lupta pentru existență», cît mai curînd de interesul de a perpetua această luptă, interes al dominației", astfel încît de-abia acum, cînd are loc monstruoasa „aplanare a antagonismului dintre cultură și realitatea socială, prin eliminarea elementelor opoziționale... transcendente din cultura superioară" [70], devine posibilă căutarea transcendenței pierdute. Devine posibilă restaurarea adevăratei transcendențe a valorilor culturii, „oprirea oricărei transcenderi într-o formă de existent care a absorbit orice devenire" și eliberarea disponibilităților

valorizatoare ale subiectului, îndreptarea lor spre o „activitate caracterizată de o continuă autotranscendere“ [71]. Dobîndeşte gir, astfel, imaginea utopică marcusiană a „mîntuirii“ omului unidimensionalizat de raţionalitatea suprarepresivă, prin instaurarea culturii nonrepresive.

Dacă nu singurul, în orice caz „reproşul esenţial pe care Marcuse îl va aduce lui Freud, de astă dată din unghiul de vedere al lui Marx, este tocmai că nu a făcut distincţia între reprimarea *necesară* a unor instincte, dictată de penuria mijloacelor de trai şi exigenţele luptei pentru existenţă şi «represiunea superfluă» sau «adiţională» *(surplus-repression)* dictată de exigenţele muncii înstrăinate sub regimul claselor antagoniste“ [72]. Dintr-o asemenea perspectivă, Marcuse îşi propune să restaureze sensul critic originar al teoriei freudiene a culturii, aducînd totodată o contribuţie teoretică novatoare : afirmarea posibilităţii trecerii la o cultură nonrepresivă. Autorul cărţii *Eros şi civilizaţie* consideră că peroraţiile neofreudismului culturalist cu privire la pesimismul antropologic al întemeietorului psihanalist sînt neîntemeiate, izvorînd din neînţelegerea faptului că Freud „identifica una din formele principiului realităţii (principiul randamentului) cu principiul realităţii în general“ [73] şi, implicit, din confundarea opţiunii existenţiale a lui Freud cu sensul autentic al teoriei psihanalitice a culturii. Dacă este vorba de cultura „societăţii industriale avansate“ — spune Marcuse —, denunţarea caracterului ei suprarepresiv constituie o dreaptă acuzaţie adusă civilizaţiei occidentale. Lacuna lui Freud este nu considerarea *acestei* culturi ca suprarepresive, ci contestarea posibilităţii unei civilizaţii nonrepresive. „Dar chiar propria teorie a lui Freud furnizează argumente pentru a pune sub semn de întrebare teza sa după care civilizaţia reclamă o represiune din ce în ce mai intensă“ [74].

Studiind „societatea capitalismului dezvoltat“ în varianta sa americană (întrucît „ca model al ei se impune de la sine societatea americană de

astăzi"[75]), Marcuse ajunge, prin minuțioase analize, la concluzia că într-o asemenea societate înstrăinarea și reificarea umană, suprarepresiunea și „manipularea" trebuințelor umane au căpătat o extensiune la scara *întregului* sistem social. Ca atare, problemele majore ale omului contemporan nu-și pot găsi dezlegarea într-un sistem social care folosește progresul tehnologiei ca un instrument ideologic „pentru supunerea forțelor sociale centrifuge". Desigur, o asemenea societate „satisface, într-o mare măsură, trebuințele materiale", chiar în cazul unor clase și pături sociale defavorizate. „Și totuși — scrie Marcuse — *în ansamblul ei*, această societate este irațională. Productivitatea ei distruge dezvoltarea liberă a nevoilor și a facultăților umane, pacea ei este menținută datorită veșnicei amenințări cu războiul". Iraționalitatea unui asemenea sistem se preface într-un tip aparte de raționalitate, tehnologică și manipulantă a unor false trebuințe, dînd naștere unui sistem represiv *sui-generis*. Acesta nu numai că încapsulează conștiința, dar acționează anesteziant asupra inconștientului împiedicînd acumularea energiei pulsionale nesatisfăcute și sublimarea ei negator-creatoare. „Originalitatea societății noastre — scrie, în continuare, Marcuse — constă în folosirea mai degrabă a tehnologiei decît a teroriî pentru supunerea forțelor sociale centrifuge pe două căi : o eficiență copleșitoare și o îmbunătățire crescîndă a nivelului de trai" [76].

În acest context problematic, cartea lui Marcuse *Omul unidimensional* debutează printr-un demers definitoriu pentru exponenții „Școlii de la Frankfurt", desfășurat în jurul conceptului-cheie de *teorie social-critică*. Lui îi este dedicat capitolul intitulat semnificativ „Paralizia criticii : o societate fără opoziție", punîndu-se în discuție statutul specific al teoriei critice într-o societate în care iraționalitatea globală îmbracă straiele înșelătoare ale unei raționalități. Ce consecințe decurg din situația menționată pentru o teorie critică a societății ? Mai este ea posibilă ?

Mai poate cerceta şi examina o asemenea evoluţie alternativele istorice ? Răspunzînd la aceste întrebari, Marcuse se delimitează net de ideea weberiană a neutralităţii axiologice, considerînd că în punctul de plecare al teoriei critice „judecăţile de valoare sînt, desigur, inevitabile“ [77]. Teoria critică a societăţii formulează astfel două judecăţi de valoare : a) viaţa umană este demnă de a fi trăită şi ea trebuie făcută să fie aşa (o asemenea judecată — menţionează Marcuse — constituie *aprioricul* teoriei sociale, iar respingerea ei ar însemna respingerea teoriei însăşi) ; b) într-o societate dată există posibilităţi specifice pentru a îmbunătăţi viaţa umană şi mijloace pentru a le realiza. În viziunea marcusiană, analizînd care dintre diversele procedee posibile pentru organizarea resurselor intelectuale şi materiale disponibile oferă şansa cea mai mare dezvoltării optime, teoria critică nu face altceva decît să demonstreze validitatea obiectivă a acestor judecăţi de valoare, dîndu-le o bază istorică, empirică. Dar, dificultatea decurge din faptul că pentru a identifica posibilităţile unei dezvoltări optime, teoria critică — deşi înrădăcinată în această societate — trebuie să se abstragă pe sine din ea, subînţelegînd universul dat de fapte ca un context nondefinitiv. Luînd drept cadru de referinţă valorile care în contextul dat creează cîmpul de posibilităţi al transcenderii lui, Marcuse menţionează că „o asemenea abstracţie care refuză să accepte universul dat al faptelor drept contextul final al validării, o asemenea analiză *transcendentă* a faptelor (valorizate — *n.n.*) în lumina posibilităţilor lor acceptate şi a celor negate, ţine de însăşi structura teoriei sociale“ [78]. Preconizata teorie critică se opune astfel oricărei metafizici care ar căuta să recupereze transcendenţa pierdută într-un sistem social unde suprarepresiunea tinde să blocheze însăşi trebuinţa de „schimbare radicală a societăţii..., obiectiv necesară“, devenind promotoarea „caracterului riguros istoric al transcendenţei“ [79], adică elaborînd concepte teoretice din perspec-

tiva posibilului și trecînd *dincolo* de stadiul actual al unei societăți în care „principiul realității" îmbracă forma unidimensionalizantă a „principiului randamentului".

Dintr-o asemenea perspectivă, Marcuse reevaluează critic teza lui Freud despre caracterul represiv al oricăror norme culturale, care ar asigura dominarea naturii, construcția operelor de civilizație și statornicirea unor relații umane durabile conform *„principiului realității"*, opunîndu-se peren *„principiului plăcerii"* (și, implicit, aspirației spre fericire). El se străduiește să elaboreze conceptul de cultură *nonrepresivă*, pornind de la constatarea că, în societatea industrială avansată de tip capitalist, productivitatea și eficiența au devenit „scop în sine", astfel încît „principiul realității" — propriu oricărei culturi — funcționează în varianta degradată a „principiului randamentului". Cînd este subordonată „principiului randamentului", cultura, dincolo de o necesară funcție *represivă*, exercită o funcție *supra*represivă, care nu mai este reclamată de organizarea vieții sociale și menținerea civilizației, ci de lupta pentru dominare socială și profit. În acest cadru problematic, Marcuse își construiește utopia sa, deschizînd perspectiva instaurării unei *culturi nonrepresive* prin depășirea situației artificiale, prin critica teoretică virulentă a suprarepresiunii exercitate de „societatea unidimensională avansată", care „modifică relația dintre rațional și irațional" [80].

Aci apare însă o dificultate, tocmai datorită faptului că societatea capitalismului tehnocratic atrofiază trebuința omului de a schimba situația alienantă, hipertrofiindu-i reflexele de integrare în sistem, creînd tipul „omului unidimensional" care, asemenea personajului voltairian din *Candide*, ar avea impresia că o duce bine, atunci cînd în realitate o duce din ce în ce mai rău. Altă dată — explică Marcuse — viața omului avea două dimensiuni : dimensiunea *socială* (prin care se integra în valorile sistemului) și di-

mensiunea *individuală* (prin care conserva facultatea de a se interoga asupra sistemului şi de a-l transcende prin crearea unor noi valori). Or, societatea suprarepresivă este, în viziunea lui Marcuse, atît de inumană încît l-a unidimensionat pe om, întreţinîndu-i doar o singură dimensiune umană — capacitatea de a se integra în sistem, de a spune *„da"* — şi anulîndu-i (prin manipularea unor trebuinţe consumatoriste iraţionale, prin *mass media* şi alte mecanisme de autoreglare) cealaltă dimensiune : capacitatea de a spune *„nu"*, de a critica, de a transforma.

S-a creat astfel o situaţie paradoxală. Societatea capitalistă de tip tehnocratic este suprarepresivă şi unidimensionalizantă; transcenderea ei apare ca un imperativ al istoriei. Dar, pentru ca o asemenea societate suprarepresivă să fie criticată teoretic şi revoluţionată practic, oamenii trebuie să fie apţi a face distincţia între „interesul *imediat* şi cel *real*", între „conştiinţa *falsă* şi cea *adevărată*", între trebuinţele *autentice* şi cele *manipulate* de raţionalitatea tehnologică, pentru a găsi ieşirea din „chingile" sufocante ale unei societăţi dezumanizante. „Ei pot face acest lucru — argumentează Marcuse — numai dacă resimt nevoia să-şi schimbe modul de viaţă, negînd concretul, refuzîndu-l. Or, este tocmai nevoia pe care societatea existentă încearcă să o reprime. În măsura în care este în stare «să furnizeze bunuri» pe o scară tot mai largă şi să folosească stăpînirea ştiinţifică a naturii în vederea stăpînirii ştiinţifice a omului" [81]. Marcuse ajunge la concluzia că o asemenea societate, pe de o parte, comite o „crimă de «lez-umanitate»"[82] şi este *în ansamblul ei* profund iraţională, pe de altă parte, „pare capabilă să împiedice orice schimbare socială", orice transformare calitativă care ar stabili noi structuri economice şi instituţionale apte să redea finalitatea umană procesului de producţie. Unidimensionalizarea omului este astfel nu numai *efectul* inuman al societăţii suprarepresive, dar şi *cauză* a menţinerii ei. Mai mult decît atît. Prin

mecanismele de autoreglare proprii unei asemenea societăţi, odată cu mirajul bunurilor de consum, cu automobilo-mania şi televizoro-mania, sub imperiul unor nevoi imediate şi iraţionale „manipulate" de sistem, însuşi proletariatul şi-ar pierde — după Marcuse — valenţele de agent revoluţionar al transformărilor sociale, căci se creează „forme de viaţă (şi de putere) care par să împace cu sistemul forţele ce îl combat şi să înăbuşe sau să zădărnicească orice protest în numele perspectivelor istorice ale eliberării de trudă şi dominaţie"[83]. Singura speranţă de schimbare în acest sistem diabolic care apare celor oprimaţi şi manipulaţi — conform unei sugestive formulări marcusiene — ca „o vastă închisoare confortabilă"[84], ar putea veni, în condiţiile exercitării rolului intelectualilor de catalizatori ai schimbărilor istorice, din partea unor „outsideri". Adică din partea acelor categorii sociale marginale care scapă îndoctrinării încapsulante (cum ar fi negrii din ghettouri, şomerii, defavorizaţii din „lumea a treia", tineretul studios încă neintegrat social etc.), întrucît pentru ei „desfiinţarea condiţiilor şi instituţiilor intolerabile" care „violează regulile jocului" devine „problema cea mai urgentă şi mai reală". Acţiunea acestor „outsideri" — comentează Marcuse — „loveşte sistemul din afara lui şi, de aceea, nu poate fi deviată de către sistem... ; opoziţia lor este revoluţionară chiar dacă conştiinţa lor nu este"[85]. Poziţia autorului *Omului dimensional* s-a nuanţat ulterior, dar a rămas înscrisă în acelaşi sistem de coordonate în care abscisa este conceptul de sorginte freudiană al „suprarepresiunii" şi ordonata este utopia marcusiană a „culturii nonrepresive". Ambiguitatea proiectului său utopic rezultă din incongruenţa dintre conceptul speculativ de „cultură nonrepresivă" şi problemele sociale acute cărora le caută soluţionarea.

Diagnosticul original pe care-l pune Marcuse înstrăinării umane în etapa actuală a societăţii capitaliste dezvoltate — cînd un anumit climat

economic şi politic alterează valenţele umaniste ale culturii şi finalitatea umană a progresului tehnic, deplasează accentul de la creaţie la consum, standardizează valorile şi „unidimensionalizează" existenţa umană — este poate şi el, la rîndul lui, unilateral, dar nu eronat. El este pus, dealtfel, şi în prelungirea unor filoane de gîndire marxistă, la care Marcuse se referă explicit. „Terapeutica" pe care o propune este însă utopică, fără temei teoretic şi fără aplicabilitate practică. Deşi critica sa virulentă la adresa tehnocratismului, rimînd cu aceea a altor gînditori formaţi în atmosfera spirituală a „Şcolii de la Frankfurt", se situează la antipodul apologiei pragmatiste a „mirajului tehnic", ea devine — în mod paradoxal şi contrariind intenţiile constante — o critică tehnocratică a tehnocratismului, deoarece investeşte neavenit societatea capitalistă dezvoltată cu puterea „miraculoasă" de a se autoregla printr-o „raţionalitate tehnologică", de a armoniza şi domina forţe sociale antagoniste. *Utopia estetică* devine un fel de „supliment de suflet", o şansă acordată de entuziasmul speculativ societăţii care administrează toate comunicaţiile normale, validîndu-le sau invalidîndu-le conform cerinţelor *Establishment*-ului şi în care „valorile străine acestor cerinţe s-ar putea să nu aibă altă cale de comunicare decît cea anormală a ficţiunii", întrucît doar „dimensiunea estetică şi-a păstrat o libertate de exprimare" [86]. Dar suflul entuziasmului speculativ, chiar atunci cînd apare cu ornamentele unei utopii estetizante, este prea slab pentru a produce seisme şi restructurări în alcătuirile sociale. „Marele Refuz" pe care-l opune autorul *Omului unidimensional* societăţii capitaliste avansate rămîne o patetică şi generoasă profesiune de credinţă, un deziderat abstract.

Teoria marcusiană nu poate răspunde adecvat la trei întrebări fundamentale. Ea nu întrevede *ce forţe sociale* pot înlătura relaţiile sociale oprimante, punînd sub semn de întrebare (sau,

în lucrările mai recente, minimalizînd) rolul istoric al proletariatului, în virtutea prejudecății „economiste" după care revoluționarismul clasei muncitoare ar depinde univoc de structura sau nivelul consumului, independent de gradul conștientizării politice a intereselor economice fundamentale, fapt dealtfel infirmat chiar în anul apariției traducerii franceze a *Omului unidimensional* prin greva politică a celor 10 milioane de muncitori, care a dovedit din nou că proletariatul rămîne principala clasă exploatată și principala „forță explozivă" a societății capitaliste. El nu întrevede nici *cum, pe ce cale* poate fi înlăturat sistemul social care generează dezumanizarea, întrucît, spre deosebire de Marx, analizează înstrăinarea urmînd drumul în sens invers (de la caracterul opresiv al cotidianului și „impersonalului" social către actul exploatării, de la o consecință parțială către fundamente), astfel încît interverteşte raportul „cauză-efect" și substituie revoluției sociale protestul — semnificativ, dar ineficient — al unor „outsideri" care se resimt frustrați în realizarea trebuințelor lor etico-psihologice de a-și închina viața Erosului. În sfîrșit, el nu întrevede nici *în ce sens* ar trebui să se producă transformările sociale pentru a deschide drumul spre dezalienare și spre umanizarea relațiilor sociale, soluțiile utopice ale lui Marcuse („repunerea sensibilității în drepturile sale", „apariția unui tip uman ale cărui impulsuri biologice se modifică", „abolirea muncii ca o condiție a fericirii") neîmpingînd critica dezumanizării omului în „societatea industrială avansată" pînă la admiterea faptului — impus de întreaga desfășurare a evenimentelor istorice în ultimele decenii — că modelul ideal al comunismului reprezintă unica alternativă viabilă a dezvoltării societății contemporane, deschizînd orizontul emancipării umane, al redobîndirii demnității umane, al edificării unei culturi dezalienate și dezalienante.

Și totuși, prin globalitatea criticii iraționalității sistemului social guvernat de raționalitatea

tehnologică și conceptualizarea care viza explicarea posibilei transcenderi a suprarepresiunii „principiului randamentului" printr-o „totală reevaluare a valorilor"[87], instauratoare a unui nou „principiu al realității" guvernat de sensibilitatea axiologică, vibrantul mesaj umanist al utopiei marcusiene rămîne semnificativ. Ar fi de neconceput azi o analiză critic-constructivă a dialecticii alienării și dezalienării umane care să nu încorporeze contribuțiile marcusiene. Dar o asemenea analiză nu poate depăși utopismul — generos, însă ineficient — decît dacă se înscrie în cadrele conceptuale ale unei *ontologii regionale axiocentrice a umanului.*

Inspirația originară freudiană, chiar conjugată cu relectura textelor întemeietorului psihanalizei prin cele ale lui Marx și Heidegger, este prea puternică pentru a-i mai permite lui Marcuse să considere valorile culturii ca determinații ale statutului ontologic al omului. Pe de o parte, Marcuse acceptă opoziția ireconciliabilă dintre condiția *naturală* a omului (exprimată în „principiul plăcerii") și cea *culturală* (exprimată în „principiul realității") ; pe de altă parte, el consideră că valorile culturii se constituie ca un fel de surogat al libido-ului, prin sublimarea pulsiunilor instinctuale și convertirea unor factori de subversiune în factori de coeziune socială. Reale sînt doar pulsiunile instinctuale, pe cînd convertirea lor în valori ar putea fi blocată prin *de*-sublimarea represivă instituționalizată a Erosului de către Logosul societății tehnocratice. „Valorile — scrie Marcuse — pot avea o înaltă demnitate (morală și spirituală), dar ele nu sînt *reale* și, ca urmare, contează puțin în treburile reale ale vieții... Oricît ar fi de respectate, consfințite, ele au viciul că sînt neobiective. Dar tocmai lipsa lor de obiectivitate le preface în factori de coeziune socială... ; ele nu prea tulbură modul de viață existent și nu sînt invalidate de faptul că sînt contrazise de un comportament pe care-l dictează cerințele cotidiene ale

afacerilor şi ale politicii" [88]. De aceea, pentru Marcuse, drumul eliberării de societatea tehnocratică este limitat (pentru că poate transcende doar *supra*represiunea, menţinînd represiunea culturală indispensabilă „sublimării") şi se îndreaptă spre utopie (pentru că are loc nu prin revoluţionarea structurilor sociale şi a sistemului de valori culturale, ci prin descătuşarea impulsurilor negatoare ale Erosului, printr-o „ruptură" în continuumul reprimării care ajunge pînă în adîncurile organismului). Afirmînd că, simultan schimbărilor politice şi sociale, dar cu prioritate ontologică faţă de ele, „eliberarea calitativă implică în prezent schimbări organice, biologice, în însăşi structura instinctelor" [89], Marcuse nu-l tratează pe om ca o fiinţă valorizatoare şi deplasează contestarea sa de la nivelul valorilor culturii la cel al raporturilor dintre pulsiunile naturale şi satisfacerea (sau sublimarea) lor. Iar dacă dezbate problemele implicate în aspiraţia omului spre fericire, o face numai deoarece el consideră — repetîndu-l pe Freud — că fericirea nu este o valoare culturală. Ar fi de ajuns să putem dovedi, cum am încercat-o cu alt prilej [90], că fericirea este o valoare culturală, că valorile spirituale aparţin în regnul uman însăşi ordinii *existenţei* şi se implică în toate problemele de tensiune-adaptare ale acordului (mereu de reconstruit, de recreat !) dintre subiect şi obiect, pentru a ne da seama că potenţiala „încărcătură" axiologică a acţiunii umane transformatoare de lume — chiar acolo unde există instanţe contracaratoare — nu dispare atîta timp cît cultura rămîne cultură. Ca şi vechiul mit al „morţii termice a universului fizic", noul mit marcusian al „morţii axiologice a universului uman" este infirmat de factori antientropici, astfel încît lumea lui Citroën n-o ucide pe cea a lui Orfeu şi, cum ar spune Hölderlin, „chiar acolo unde există pericol, acolo creşte şi ceea ce salvează".

Analiza pe care Marcuse o face valorilor spirituale, pentru a le desfiinţa grăbit şi neconclu-

dent pe temeiul observației că ar reprezenta un fragil și impropriu „joc secund" în raport cu o aspirație situată în abisurile naturale ale „setei de plăcere" a omului, cade sub incidențele criticii lui Lucian Blaga, atunci cînd se referea la o teorie care, în diverse variante, socotește cultura „ca o realizare improprie a unui dor, a unei pofte mai adînci a omului, a unui apetit care nu reușește să se satisfacă pe linia sa. Că numești această sete «libido» ca Freud sau «nostalgia Paradisului» ca Novalis — nu schimbă întru nimic esența teoriei prin care cultura e degradată la rol de surogat. Cultura, dacă este ceva — continuă Blaga — trebuie să fie în sine și pentru sine. Altfel, pur și simplu, ea *nu este*" [91]. Sau — ca în cazul lui Marcuse — este doar o reavenită suprarepresiune a tendințelor naturale ale Erosului în societatea guvernată de raționalitatea tehnologică, care poate deveni cel mult o binevenită reprimare sublimantă a acestora, dar n-ar mai putea exercita eterna ei misiune : de a fi *nu numai nonrepresivă, ci și eliberatoare*, catalizatoare a potențialităților umane, modelatoare a valorilor care permit urcușul pe noi trepte de umanitate. Oricît ar părea de paradoxal, tocmai dimensiunea *spirituală* lipsește contestărilor societății tehnocratice inspirate de teoria marcusiană care sprijină posibila recucerire a transcendenței pierdute de „omul bidimensional" pe dezalienarea sublimării pulsiunilor naturale și nu pe cea a promovării valorilor culturale.

Nu. Modelul marcusian al „omului bidimensional" nu este, cum s-ar putea crede, o variantă contemporană a modelului rousseauist al „omului natural". Chiar dacă, în ambele cazuri, „noțiunea de natură e o armă critică împotriva valorilor admise de societate" [92], Marcuse îi rămîne de două ori infidel lui Rousseau. În primul rînd, pentru Rousseau „omul natural" este doar un model abstract idealizant, care n-are corespondent in trecut sau viitor dar slujește explicării, valorizării și depășirii stării sociale

din timpul său, pe cînd pentru Marcuse „omul bidimensional" nu este un model al unei situații absente, ci al uneia presupusă ca existentă în societatea pretehnocratică și reconstituibilă, așa cum ar fi funcționat *illo tempore*, prin prezumtiva realizare a proiectului utopic al reconcilierii Erosului cu Logosul. În al doilea rînd, Marcuse nu este receptiv față de marea descoperire prin care Rousseau a marcat începuturile conștiinței filozofice moderne : ireductibilitatea statutului ontologic al omului la alte modalități de existență (avînd drept corolar tratarea omului ca o ființă valorizatoare, care poate restructura și depăși „frontierele" structurilor sale condiționante). Se poate afirma că Rousseau „a pregătit, mai bine ca oricare alt gînditor al secolului său, calea lui Kant" [93] și, prin el, spre Hegel și Marx. Teza kantiană a ireductibilității „rațiunii practice" (eminamente axiologică) la „rațiunea pură" și, apoi, ontologia umană hegeliană (sustrasă reducționismului naturalist) au creat acea magistrală teoretică în cadrul căreia s-a înscris revoluționarea gîndirii filozofice de către Marx prin introducerea perspectivei praxisului uman, explicarea condiționărilor social-istorice ale statutului ontologic al omului și instaurarea unui tip de demers filozofic apt să constituie o eficientă călăuză axiologică a dezalienării sociale și perfectibilității umane. Concepția lui Marcuse intersectează uneori acest itinerar spiritual, dar îl părăsește păgubitor, sprijinindu-se pe o speculație filozofică însuflețită de imaginație poetică pentru a căuta în Erosul natural puncte de sprijin în vederea reconstrucției recuperatoare a umanului și a resuscitării disponibilităților lui de opțiune valorică.

Încerc să-mi imaginez cum s-ar raporta „omul bidimensional" construit de utopia marcusiană în fața opțiunilor valorice pe care le implică peisajul caleidoscopic din filozofia contemporană. Nu mi-l pot închipui altfel decît rătăcit în pădurea ideilor. Spontaneitatea și autenticitatea opțiunilor sale i-ar încețoșa valorizarea în cu-

noștință de cauză. Căutarea febrilă a noului și a frumosului l-ar face să uite că ținta filozofiei rămîne, totuși, adevărul, pe care fiecare din concepțiile filozofice contemporane îl urmărește — cum remarcă G. H. von Wright — printr-o altă „alegere a conceptelor primitive, fundamentale pentru întreaga argumentare", adică printr-o „alegere a unui punct de vedere care-și are în sine propriul temei" [94]. În ultimă instanță, tocmai neechivalența valorică a acestor puncte de vedere ar fi deconcertantă.

Teza marcusiană a unui univers spiritual „închis", care n-ar mai oferi alternative pentru opțiunile umane, are de trecut dificilul obstacol al unui contraexemplu : existența unui larg registru al filozofiilor ce-și încrucișează influențele în epoca actuală, punînd decisive probleme de opțiune valorică. Opțiunea pentru punctul de vedere al materialismului dialectic nu implică nici ignorarea altor puncte de vedere, nici „blocarea" dialogului, nici desconsiderarea valorilor spirituale care-și trag seva din alte rădăcini. Dimpotrivă. Dar ea rămîne decisivă pentru toți cei care — atunci cînd își pun tulburătoarele probleme ale condiției umane — bat la porțile filozofiei.

În loc de încheiere

CRIZA FILOZOFIEI ?
(Răspuns lui Althusser)

Încheierea firească a acestei cărţi s-ar fi putut concentra doar în cîteva enunţuri menite să sintetizeze rezultatul demersului întreprins. Ele ar fi privit trecerea — prin transfigurare sau desfigurare, prin distorsiune sau depăşire dialectică — de la conturarea *sintagmatică* rousseauistă a coordonatelor conştiinţei filozofice moderne la actualele construcţii *paradigmatice*. În continuare, bazîndu-se pe capitolele anterioare — care au surprins caracterul *pluriparadigmatic* al conştiinţei filozofice contemporane — ar fi subliniat necesitatea unui dialog critic-constructiv pentru „cumularea" sporului de cunoaştere filozofică adus de epoca noastră frămîntată, conjugat însă cu o inevitabilă opţiune valorică între modele explicative divergente necumulabile. S-ar fi accentuat că ierarhizarea valorică a actualelor paradigme filozofice permite evidenţierea statutului privilegiat al materialismului dialectic şi istoric, atît prin virtuţile practicii sale teoretice novatoare, prin disponibilităţile de a promova o strategie a umanismului revoluţionar, cît şi prin capacitatea de a „încorpora" şi „regenera" în referenţialul său orice idee valoroasă din filozofia contemporană, fără a risca să intre în „capcana" unor pseudo-alternative de genul : problematica faptelor conceptuale *sau* cea a trăirilor existenţiale, „moartea omului" *sau* „sacra-

lizarea Puterii", „mitul utilului" *sau* „utopia psihanalitică a culturii nonrepresive". În cele din urmă, s-ar fi reliefat că numai rămînînd ea însăşi, construind şi reconstruind pe propriul fundament, concepţia noastră filozofică oferă o pavăză sigură împotriva primejdiei „poluării" spirituale (iraţionaliste, antiumaniste sau scientiste) şi o cale fertilă pentru *interogarea*, asimilarea *critică* şi *depăşirea* adevărurilor parţiale — descoperite în pluralismul ipotezelor altor filozofii — prin propulsarea sa permanentă spre un adevăr *totalizator* (în accepţie dialectic-istorică, deci mereu căutat şi privit în procesualitatea sa !), care dă sens tuturor adevărurilor *parţiale*. Ultima propoziţie a unei asemenea încheieri putea fi, eventual, formulată, împreună cu J.-P. Sartre : „Ce sont les non-marxistes qui font les marxistes".

M-am simţit totuşi obligat, din respect pentru adevărul mai înainte invocat, să nu fac slalom printre dificultăţile unei probleme de principiu şi să scriu — *în loc de încheiere* — un răspuns adresat reputatului filozof marxist francez Louis Althusser, cel care — după o mai veche indicare a unei crize filozofice a epocii — a ajuns acum să pună şi materialismului dialectic, într-un sens aparte, dar fără echivoc, diagnosticul de „criză". Prin extensie, reluînd formularea sugerată de Rossana Rossandra în cadrul dezbaterii organizate de „Il Manifesto" la Veneţia (11—13 noiembrie 1977), Althusser a vorbit explicit despre „criza marxismului" [1], utilizînd această formulare chiar în titlul expunerii sale, publicată în iulie 1978 de „Marxism Today", revista teoretică a Partidului Comunist din Marea Britanie. Asumîndu-şi deliberat riscul de a apela la o caracterizare „utilizată, de regulă, de duşmanii mişcării muncitoreşti", dar precizînd că dă crizei „alt sens decît cel de colaps sau moarte", autorul lui *Pour Marx* dă gir termenului incriminat întrucît îi atribuie virtuţi conceptuale, capacitatea de a face inteligibilă raţional o situaţie în care „a devenit clar, prin multe indicii, că azi

marxismul se află din nou în criză şi că această criză este una deschisă... Nu numai că o *vedem*, dar trăim *în ea*" — menţionează Althusser — făcînd apel la puterea sa de persuasiune pentru a ne convinge că „nu avem motive să ne temem de termen" [2].

Pe mine m-a convins. Şi, cred, nu numai pe mine. Sînt prea apropiate experienţe care să ne lase să uităm că ori de cîte ori am considerat că există canoane sacrosancte („dialectica naturii", „dictatura proletariatului", „metoda realismului socialist", „ştiinţa legilor celor mai generale...") sau sintagme „imposibile" („axiologie marxistă", „ţară socialistă în curs de dezvoltare", „înstrăinare umană postcapitalistă") am transformat o concepţie revoluţionară despre lume, lucidă şi raţionalistă, într-o mistică *sui-generis*, care deplasa aplicarea principiului „crede şi nu cerceta" de la textele biblice la alte texte, substituind zeilor cereşti zei pămînteşti. Faptul este cu atît mai bizar cu cît asemenea abdicări de la elementare cerinţe ale unei filozofii raţionaliste sînt efectuate şi prin invocarea numelui lui Marx, cel care n-a contenit să sublinieze că, atîta vreme cît mai pulsează un strop de sînge în inima ei, filozofia trebuie să adopte o atitudine prometeică „îndreptată împotriva tuturor zeilor cereşti şi pămînteşti" [3]. Iată de ce nu văd nici un motiv pentru a privi cu indignare sau spaimă propunerea lui Althusser de a caracteriza prin termenul „criză" situaţia actuală a filozofiei marxiste. Discuţia nu poate fi respinsă *de plano* ; dimpotrivă, ea se impune de multă vreme. Dar, o îndelung verificată procedură filozofică ne obligă să nu ne grăbim cu răspunsul, înainte de a supune interogărilor întrebarea însăşi. În ce sens este utilizat termenul „criză" ? Este el necesar ? Altfel spus : contribuie el cu ceva la caracterizarea mai precisă a situaţiei actuale a filozofiei marxiste, la elucidarea dificultăţilor teoretice sau practice pe care le are de înfruntat şi la găsirea căilor adecvate pentru depăşirea lor ? Iată cadrul problematic preliminar al

unui binevenit dialog între exponenţi ai concepţiei noastre revoluţionare despre lume, provocat din nou de Althusser.

Spun „din nou" deoarece nu este prima oară cînd Althusser are meritul de a zdruncina vechile clarităţi şi distincţii confortabile, de a ataca incomod şi şocant aprecierile rutiniere. A mai făcut-o atunci cînd a contestat legitimitatea umanismului teoretic marxist, cînd a contestat validitatea conceptului de „subiect al istoriei" sau cînd a propus conceptul de „deviere stalinistă" pentru a explica de ce şi cum au fost posibile fenomene străine de esenţa socialismului, precum „cultul personalităţii". S-a angajat chiar el, dincolo de un dialog implicit, într-o polemică explicită cu un filozof marxist britanic, intitulată *Răspuns lui John Lewis*. Rîndurile care urmează, deşi urmăresc un alt filon ideatic, se înscriu în prelungirea permanentelor incitaţii la dialog pe care le cuprind scrierile althusseriene. Şi, pentru a sugera faptul că — dacă mi se permite o metaforă din lumea sportului — accept să „joc în deplasare", să port discuţia pe terenul partenerului, am folosit, chiar în titlu, cu o firească schimbare de nume, aceeaşi formulare utilizată de interlocutorul meu : *Răspuns lui Louis Althusser*.

Sînt nevoit, însă, tocmai din dorinţa de a da un sens eminamente constructiv dialogului, să precizez că, deşi „joc în deplasare", nu voi accepta două „reguli ale jocului" urmate de Louis Althusser în polemica sa, similară, cu John Lewis.

Nu accept, în primul rînd, că într-o asemenea controversă punctul de vedere marxist ar fi apanajul exclusiv al unuia sau altuia dintre interlocutori. Prin aceasta, mă deosebesc de Louis Althusser, care consideră orice interpretare care se depărtează de concluziile sale, degajate din analiza structurală a unor texte ale clasicilor marxism-leninismului, ca fiind străină de filozofia noastră revoluţionară, ajungînd să prezinte dialogul său cu John Lewis (în pofida pro-

misiunii de a-l trata „drept tovarăş, militant al unui partid-frate") ca „un dialog între J.L. şi M.L." [4]. Ca un dialog în care propria sa interpretare asupra antiumanismului teoretic este prezentată drept singura şi autentica interpretare marxist-leninistă (notată cu iniţialele: M. L.), spre deosebire de concepţia lui John Lewis (notată cu iniţialele acestuia : J. L.). Or, o asemenea procedură nu lasă loc argumentelor, căutării nestînjenite a adevărului, în virtutea convertirii vechiului dicton *„La France c'est moi"* în noul, dar la fel de falimentarul : *„Le Marxisme-Léninisme c'est moi !"*

Nu cred oportun, în al doilea rînd, ca într-o discuţie atît de importantă, acceptarea sau neacceptarea conceptului de „criză" să fie asociată cu etichetările grăbite, împrumutate din arsenalul dogmatismului, la care Althusser apelează frecvent pentru a-l descalifica spiritual pe John Lewis şi a-l prezenta ca un fel de agent reacţionar care se ignoră, numai şi numai pentru că acesta acceptă conceptele care-i provoacă filozofului francez o stare de iritare : „subiect al istoriei" şi „umanism teoretic marxist". În *Răspuns lui John Lewis,* Althusser nu se mai mulţumeşte — aşa cum procedase în lucrările sale anterioare — să plaseze umanismul într-un stadiu *preteoretic* („ideologic") al elaborării teoriei marxiste despre societate, ci împinge „antiumanismul teoretic marxist" pînă la punctul în care toţi comuniştii care utilizează conceptele de „om", umanism", „valoare", „libertate", „fericire" şi tratează filozofia lui Marx ca o variantă a umanismului teoretic sînt blamaţi pentru că ar introduce „interpretări idealiste de dreapta ale teoriei marxiste", ar promova în sînul marxismului „un punct de vedere burghez" şi ar comite erezia de a nesocoti formula sacrosanctă „filozofia este, în ultimă instanţă, luptă de clasă în teorie", formulă care — în interpretarea althusseriană — este doar o altă faţetă a „debarasării de fetişismul «omu-

lui»" [5]. Mă întreb dacă nu cumva tocmai definirea reducţionistă a filozofiei propusă de Althusser (= „luptă de clasă în teorie") se răsfrînge nefavorabil asupra posibilităţii de a disocia perioadele şi tipurile de „criză *în* filozofie", conducînd la căutarea unei „crize *a* filozofiei", căreia nimeni şi nimic nu-i mai poate scăpa. Dar, în loc de a mă grăbi să etichetez punctul său de vedere (aşa cum a făcut-o, numindu-l „neodogmatic", unul din colaboratorii lucrării sale *Lire le Capital*, Jacques Rancière), voi supune teza despre „criza filozofiei marxiste" unei analize critice. Şi, pentru că ea a apărut în contextul discuţiilor despre criza filozofiei contemporane *în genere*, cîteva precizări şi delimitări prealabile se impun.

Termenul „criză" este utilizat astăzi cu atît de multe sensuri încît riscă să nu mai aibă nici un sens. Ar fi de ajuns, poate, să amintesc că Raymond Aron, în cartea sa *Plaidoyer pour l'Europe décadente* (1977), pune epocii contemporane diagnosticul cert şi global de „criză a civilizaţiei" [6], pentru ca Louis Pauwels, în *Comment devient-on ce que l'on est ?* (1978), să ajungă, pornind de la aceleaşi premise (şi anume : indispoziţia provocată de restructurarea sistemelor de valori) la o altă concluzie : „nu există criză a civilizaţiei ; există criză în fiecare dintre noi" [7]. Alain de Benoist, în schimb, nu acceptă să caracterizeze epoca nici prin „criza civilizaţiei" (spunînd : „e un loc comun"), nici prin „criza omului" (menţionînd : „omul *este* o criză ; e tragedia însăşi"). „Omul — scrie autorul cărţii *Vu de droite* — este în criză de cînd există ; nu în aceasta constă originalitatea timpului nostru. Originalitatea, trista originalitate a epocii noastre rezidă în faptul că pentru prima oară omul abdică în faţa dorinţei şi voinţei de a rezolva criza. Pentru prima oară, omul crede că problemele îl depăşesc şi ele îl depăşesc efectiv în măsura în care el o crede..." [8]. O asemenea discuţie poate continua la nesfîrşit şi nu duce nicăieri. Cei trei autori menţionaţi par

a urma butada lui Paul Valéry : „caută ceea ce găsești !". Pentru ei termenul „criză" nu este un concept explicativ, iar criza nu este o evidență *rațională* (adică obținută prin demonstrație, prin medierea unui raționament), ci o vagă evidență *intuitivă*, o proiecție obiectivată a unor stări subiective de indispoziție provocate de procese revoluționare. „Criza" este luată — în pofida aparențelor — ca un punct de plecare indubitabil al analizei. Îi rog pe cititori să urmărească atent citatele din autorii menționați și vor constata că aceștia n-au în vedere un referențial concret (oare în epoca actuală *toți* oamenii — independent de clasă, orînduire, națiune, generație, particularități culturale — au atitudinea defetistă a „omului" lui Alain de Benoist ?), după cum ei nu se întreabă *dacă* există o criză, ci *a cui* este criza (a civilizației ? a omului ?). Ei găsesc ceea ce vor, astfel încît nu le este greu să pretindă că au căutat ceea ce au găsit înaintea oricărei cercetări : criza civilizației contemporane (R. Aron), criza omului contemporan (L. Pauwels) sau criza resurselor natural-volitive ale acestuia (A. de Benoist).

Am impresia că atunci cînd se vorbește despre o criză a filozofiei *contemporane*, recurgîndu-se la o calificare globală, fără context precis și fără evitarea deconcertantei plurivalențe de sensuri a termenului „criză", sîntem într-o situație similară celei menționate anterior. Adică, chiar dacă proiectăm reacții subiective semnificative și le exprimăm sugestiv, persuasiv, rămînem tot la punctul zero al cunoașterii. Caracterizarea, ieșind din zona unor criterii de decidabilitate prin disjuncția „adevăr sau fals", nu strălucește cel puțin prin originalitate. Diversitatea ireconciliabilă a punctelor de vedere și largul spațiu de manifestare a inventivității speculative au făcut ca diagnosticul „criză a filozofiei contemporane" să se pună, cel puțin de la Hegel încoace, aproape de către fiecare nouă generație. Acum 48 de ani R. G. Collingwood folosea aceleași aprecieri care abundă în litera-

tura occidentală actuală, vorbind despre „condiția generală de criză și haos a filozofiei de azi" [9]. Azi a devenit ieri, mîine a devenit azi, dar acest „diagnostic" al filozofiei a bătut pasul pe loc. Oare și filozofia a rămas tot acolo unde se afla acum 5 decenii ? Nu au probat tocmai aceste decenii capacitatea filozofiei de a oferi o pepinieră de idei și viziuni, de a se implica în progresele științei, de a întreține trează conștiința finalității umane a progresului tehnic, de a oferi (în cazul materialismului dialectic și istoric) suportul general-teoretic și axiologic strategiei revoluționare care a dus la înlăturarea exploatării pe aproape o treime din globul pămîntesc, de a crea un climat spiritual în afara căruia cultura (orice cultură !) ar fi lipsită de o „coloană vertebrală" ? Nu lasă să se întrevadă chiar unele curente și tendințe analizate în cartea de față că, fără a fi marcată de reconstrucții filozofice de anvergura celor efectuate de Kant sau Marx (dar nici faptul că un Shakespeare sau Beethoven nu apar în fiecare secol nu constituie un semn de criză în dramaturgie sau muzică !), contribuțiile lui Husserl, Heidegger, Lukács sau Marcuse (ca și multe altele) sînt esențiale pentru „ontologia regională a umanului", după cum evoluțiile recente ale materialismului dialectic, școlii analitice și structuralismului au îmbogățit considerabil filozofia științei ? Nu are dreptate, în acest caz, Marvin Farber, ctitorul „școlii fenomenologice de la Buffallo", atunci cînd constată că statutul periferic ce i se acordă filozofiei într-o societate pragmatizată și tehnocratică este un indiciu al „fricii de filozofie" și, ca atare, o indirectă recunoaștere a forței sale de „subversiune și propulsiune culturală" ? Și nu am putea vorbi, odată cu Marvin Farber, despre o *„pretinsă* criză a filozofiei" ? [10].

După cum se poate lesne constata, grăbitele răspunsuri ale celor care conferă filozofiei contemporane atributele unei „crize" cuprind, mai curînd, o întrebare : este reală sau doar pre-

tinsă „criza filozofică" a epocii noastre ? Iar răspunsul la o asemenea problemă nu poate neglija faptul că — dacă exceptăm sensul de „colaps" sau „moarte", de care Althusser face abstracţie explicit — termenului „criză" i se mai asociază cel puţin trei sensuri diferite, fiecare dintre acestea reclamînd un alt tratament intelectual, ca atare, modalităţi distincte de raportare.

Primul sens al termenului „criză" este cel de absenţă sau de penurie. El apare prin extrapolarea în sfera creaţiei spirituale a accepţiunii termenului „criză" din expresii de genul „criză de bani" sau „criză a energiei". Într-o asemenea accepţiune o discuţie despre „criza filozofiei contemporane" devine lipsită de temei. Problema „crizei", pur şi simplu, *nu se pune*. Casandrele epocii noastre, care deplîng o imaginară atrofiere a vieţii spirituale şi subminare a creativităţii filozofice, neglijează faptul că epoca actuală a îmbogăţit patrimoniul spiritual al omenirii nu numai prin descoperirile ştiinţifice şi noile forme de expresie în artă, ci şi prin creaţii filozofice relevante. Evantaiul larg al filozofiilor care se confruntă şi îşi încrucişează influenţele în lumea de azi a permis reelaborarea vechilor concepte şi construirea unor concepte noi, „şlefuirea" unor semnificative proceduri metodologice (analitică, hermeneutică, structuralist-genetică etc.), fertila ascensiune a raţionalităţii dialectice-integratoare, creşterea considerabilă a influenţei unei filozofii apte să ofere o adecvată călăuză axiologică în complexele situaţii de decizie, adesea derutante, ale contemporaneităţii. Chiar în condiţiile capitalismului, există filozofii care pledează împotriva ideologiilor „de dreapta", a tehnocratismului şi a fideismului — pentru un raţionalism lucid şi un umanism (este drept, abstract, ineficient, dar generos, cu incontestabile accente critice şi creator de „atmosferă" spirituală stimulatoare a potenţialităţilor umane). Nu penuria, ci abundenţa ideilor filozofice este aceea

care generează actualele dificultăți de opțiune. Asemenea dificultăți apar atît datorită criteriilor ideologice deformante de opțiune valorică „secretate" de sistemele sociale guvernate de raționalitatea tehnologică, cît și unui „cerc vicios" în care se mișcă *anumite* orientări filozofice actuale.

Dar, prin aceasta, am și trecut la *al doilea sens* al termenului „criză", care este cel de perturbație structurală în funcționalitatea unui sistem social. Identificînd faptul că, în virtutea contradicțiilor lor interne, în modelele capitaliste de civilizație pot funcționa o serie de valori care nu sînt nici negative, nici decadente, nu putem desconsidera că ele sînt „articulate" într-un sistem a cărui iraționalitate globală (exprimată, între altele, în substituirea creșterii *cu scop uman* prin creșterea *ca scop)* a fost evidențiată grație decisivelor analize ale gîndirii marxist-leniniste contemporane. Or, *acest sistem* este în criză. Într-o asemenea accepțiune, documentele Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român utilizează conceptul de „criză socială și politică a lumii capitaliste" [11]. Criza subsistemului de valori apare, dintr-o asemenea perspectivă, ca expresie, manifestare și „ferment", al crizei unui sistem social pe care chiar un gînditor ca H. Marcuse îl consideră „suprarepresiv" și îl denunță — cum am arătat în capitolul anterior — pentru „comiterea unei crime de lez-umanitate", surprinzînd că triumful tehnicii este doar una din fețele de Ianus ale dezvoltării de tip capitalist ; cealaltă față este criza idealului, vidul sufletesc, declinul cultural, alimentat de idolatria Banului și a Tehnicii. Chiar în gîndirea filozofică nemarxistă apar *localizări precise* ale unei asemenea crize în geografia spirituală a epocii. Sub diverse denumiri, începînd cu lucrarea lui Spengler despre *Declinul occidentului* sau cu cea a lui Berth despre *Sfîrșitul unei culturi* și ajungînd pînă la recentele lucrări prin

care Ruyer demonstrează impecabil „criza culturii în societatea de consum", transpare autorecunoașterea declinului culturii occidentale. Într-o scriere devenită clasică, în încheierea capitolului VIII din *Teoria generală a sistemelor*, Ludwig von Bertalanffy semnala cu lucidă amărăciune : „Eu cred că «declinul occidentului» nu este o ipoteză sau o profeție, ci un fapt împlinit... Este teza exprimată prin titlul lui Spengler *Declinul Occidentului ;* ea afirmă că în pofida sau poate din cauza marilor noastre realizări tehnologice, trăim o epocă de declin cultural..." [12]

Într-un asemenea context precizant se poate surprinde o criză *în* filozofia contemporană. Este vorba, însă, nu de o criză *a* filozofiei (în genere !), ci *în* filozofia de factură idealistă. Adică în acea filozofie care este, prin sursele sale gnoseologice, „dezvoltarea *unilaterală*, exagerată", a uneia sau alteia „din trăsăturile, laturile, limitele cunoașterii" [13]. Sporul de cunoaștere pe care îl pot aduce și îl aduc variantele idealismului este alterat de chiar modul de a pune întrebările, de paradigmele conceptuale care blochează aspirația filozofică spre totalitate și totalizare. Coerența internă a enunțurilor nu permite variantelor idealismului contemporan să întrevadă în faptele sociale și achizițiile științei care o contrazic decît „anomalii" sau „contraexemple", care — în cel mai bun caz — vor fi luate în considerație de alte construcții filozofice, fără a se ajunge însă — atîta timp cît nu se iese în afara idealismului — decît la contrapunerea unor construcții unilaterale simetrice. Tocmai de aceea, cum remarca A. Polikarov, „astăzi concepțiile idealiste metafizice coexistă cu cele dialectice, raționalismul cu iraționalismul, empirismul cu logicismul etc. ; aceasta ne permite să afirmăm că fiecare doctrină își are antidoctrina sa" [14]. Cea mai mare parte a prezentei cărți cercetează tocmai coexistența unor doctrine și antidoctrine în filozofia nemarxistă contemporană care, deși

neechivalente valoric, înlocuiesc o unilateralitate cu alta. Adevărata alternativă pentru construcția unei filozofii care să depășească unilateralitatea se găsește dincolo de aceste „doctrine și antidoctrine", în referențialul teoretico-metodologic și axiologic al paradigmei filozofice inițiate de Marx. Filozofia idealistă contemporană este în criză deoarece se mișcă în cercul inevitabil închis al unei „relații speculare duale", cum ar numi-o Lacan. Întreaga evoluție a filozofiilor nemarxiste din ultimele decenii dovedește că, pentru a lua un singur exemplu, „problema cunoașterii" este astfel formulată încît de la celebrul „cerc cartesian" s-a ajuns la cercul analizei conceptuale wittgensteiniene sau la cercul teleologiei husserliene, controversa desfășurîndu-se într-un spațiu închis, în ceea ce am putea numi, împreună cu Althusser, „cercul vicios al unei relații speculare duale". Sensul profund al crizei contemporane în filozofia idealistă cred că a fost relevat cel mai bine de Althusser, cînd remarca: „Faptul că cel mai înalt punct al conștiinței și onestității a fost atins tocmai de filozofia care acceptă (Husserl) să asume teoretic, adică să gîndească ca esențială pentru acțiunea sa ideologică existența necesară a *acestui cerc*, nu a făcut-o *să iasă din acest cerc*, nu a eliberat-o din captivitatea ideologică, după cum nu a putut să facă să iasă din acest cerc nici pe acela care a vrut să gîndească într-o «deschidere» (care nu este însă decît nonînchiderea ideologică a închiderii) condiția posibilității absolute a acestei «închideri», adică istoria închisă a «repetării» acestei închideri în metafizica occidentală: Heidegger" [15]. Nu prin „repetarea" idealismului în relația speculară duală „doctrină-antidoctrină" se poate depăși criza în filozofie, ci prin *nonrepetarea* acestui spațiu cultural, presupunînd apelul la virtuțile materialismului dialectic pentru ceea ce chiar Althusser numește: „o fundare radicală a unui spațiu nou, a unei problematici noi" [16].

Există, însă, şi un *al treilea sens* al „crizei", care pare a fi acela al decalajului constatabil între ritmul accelerat al schimbărilor economice, social-politice, ştiinţifico-tehnice, valorice şi „ceasul" filozofiei. Dificultăţile de racordare a demersului filozofic la schimbările neaşteptate, derutante, generate de procesul revoluţionar atît de diversificat al trecerii de la capitalism la socialism şi de revoluţia ştiinţifico-tehnică îşi găsesc expresia în faptul că toate concepţiile filozofice îşi pun probleme de reconstrucţie conceptuală pentru a nu mai considera evenimentele inexplicabile în vechea structură categorială ca trecătoare contraexemple sau simple „anomalii". Teoria generală a sistemelor şi cibernetica, genetica şi „teoria sintetică a evoluţiei" (Dobzhansky, Waddington), termodinamica proceselor ireversibile şi descoperirea „găurilor negre" — care a provocat un seism teoretic în cosmologie —, antropologia structurală şi „gramaticile generative" (Chomsky) pun probleme care depăşesc posibilităţile actuale de conceptualizare filozofică, reclamînd un „novum organon dialecticum". Tot aşa, diversitatea strategiilor revoluţionare contemporane a adus în prim-plan o problematică psiho-sociologică, existenţială şi axiologică inedită care reclamă o nouă antropologie filozofică. Cît timp antropologiile filozofice idealiste nu părăsesc „postulatele" [17] lor de bază şi cît timp „postulatele" materialismului istoric — a căror fertilitate este asigurată prin înrădăcinarea lor în practica socială — nu au condus încă la construcţia teoretică posibilă (dar, deocamdată, doar schiţată) pe temelia lor, filozofia va întîlni — în întregul său cîmp de desfăşurare — obstacolul epistemologic al unor „anomalii". Nu este vorba despre fapte ştiinţifice sau social-politice singulare care (am subliniat-o în critica „noilor filozofi") nu pot nici confirma, nici infirma o construcţie filozofică. Cum remarcă Th. S. Kuhn, din perspectiva unei teorii din ştiinţă — dar şi din filozofie — este evident că „anomalia trebuie să fie mai mult decît o

simplă anomalie", dar, incontestabil, chiar „o anomalie aparent lipsită de importanță poate provoca o criză" dacă reclamă o reconstrucție conceptuală și are „o importanță practică deosebită" [18]. Iată un unghi de vedere din care putem sesiza o criză *a* filozofiei. S-ar putea ca o asemenea concluzie să provoace indispoziție, dar o singură întrebare prezintă importanță : este adevărat ? Adevărul nu este întotdeauna ceea ce ne place sau ne convine. Da, sînt de acord cu Althusser : sub un anumit unghi de vedere există un destin comun al filozofiei contemporane.

Totuși, chiar în acest caz, termenul „criză" se cere — după opinia mea — utilizat într-un mod diferențiat atunci cînd este vorba de materialismul dialectic și istoric sau de alte filozofii. Situația actuală a filozofiei marxiste nu poate fi gîndită în afara cuplului categorial „criză-revoluție". A vorbi despre criza filozofiei marxiste eludînd — nu în general (căci nu fac proces de intenție și am reținut distincția althusseriană din *Eléments d'autocritique* între „tăietură epistemologică în știință" și „revoluție în filozofie"), ci în contextul concret al *acestei* discuții — revoluția înfăptuită de Marx în filozofie, mi se pare a constitui o eroare. Și nu una oarecare. Referindu-mă doar la exemplele date înainte, reconstrucția dialecticii și a antropologiei filozofice în raport cu exigențele contemporane are pentru noi o paradigmă validă deja elaborată, în sensul în care Lenin amintea că Marx — prin structura categorială a dialecticii și concepția materialistă asupra istoriei — a pus „pietrele unghiulare" ale unei filozofii creatoare, susceptibilă a fi dezvoltată în toate direcțiile. Pentru cei care n-au trecut prin această *revoluționare* a filozofiei, proiectele amintite nu pot fi asumate în cadrul actualelor paradigme. Se cere, deci, precizarea că depășirea „crizei" înseamnă pentru marxism ridicarea unei construcții *pe temelia existentă*, pentru alte concepții *reconstrucția temeliei însăși*. Întrucît în filozofie de-

cizia de a respinge o paradigmă este întotdeauna, simultan, decizia de a accepta o alta, iar raționamentele care duc la o astfel de decizie „nu se reduc la simple chestiuni de logică sau de experiență", ci — cum argumentează Vasile Tonoiu — „pun în joc criterii și valori", fac apel la „tehnici persuasive" [19], angajează condiționări sociale complexe, conjugă raportarea la situațiile problematice cu ceea ce Kuhn numește „compararea între paradigme", putem presupune că o asemenea comparare este (prin consecințele *in actu* ale opțiunilor valorice) în favoarea filozofiei marxiste. Nu numai pentru că a probat decisiv capacitatea de a opera cu o suplă conceptualizare reclamată de „aventurile" științei sau de procesul transformării revoluționare a lumii și al statornicirii unui nou sistem de valori, ci și pentru că este singura filozofie aptă să explice natura formațiunilor filozofice și istoria lor, deci singura capabilă să se explice pe sine, asigurîndu-și resursele autodezvoltării. Nici o altă filozofie nu ar rezista în fața acestei supreme încercări. Iată de ce chiar discuția pe care o angajează Althusser despre „criza marxismului" este, în fond, cu totul altceva. Cum remarcă Umberto Ceroni, ea este o discuție despre fructificarea plenară a revoluției înfăptuite de Marx în filozofie, despre căile depășirii reziduurilor dogmatice și ale dezvoltării creatoare ale materialismului dialectic și istoric la nivelul exigențelor contemporane [20]. Sau, altfel spus, ea vizează o „criză" de creștere.

Aș dori să fiu bine înțeles. Rezervele pe care le am asupra caracterizării althusseriene a filozofiei marxiste prin termenul „criză" nu se datorează unor *pre*-judecăți, ci urmează judecăților. Ne-am reîntoarce la tipul de pseudo-discuții generate de dogmatismul stalinist dacă într-un asemenea dialog am accepta *ab initio*, cum sugerează Althusser, că cine pune diagnosticul „criză" este loial, curajos și revoluționar, iar cine nu-l acceptă ar fi neloial, cuprins de temeri pentru încălcarea unui himeric purism doctrinal

sau chiar complicele unei situații „dramatice" pe care ar refuza s-o înțeleagă lucid și — deci — s-o depășească. Tocmai pentru a evita o asemenea reiterare a discuțiilor de tristă amintire, în care interlocutorii își risipesc efortul intelectual pentru a se acuza reciproc de infidelitate ideologică, am considerat oportun să analizez, în contexte precizante, sensurile termenului „criză". Concluzia ? Termenul dobîndește, în contexte semantice diferite, o pluralitate de sensuri. Într-un sens problema crizei nu se pune *pentru nici o filozofie*, în altul se pune *doar pentru idealismul contemporan*, iar în ultimul sens *pentru întreaga filozofie*, cu distincția de rigoare între criza de nedepășit în cadrul paradigmelor existente și — în cazul concepției noastre despre lume — „criza" care poate fi depășită prin fructificarea plenară a disponibilităților paradigmei filozofice elaborate de Marx. Dar, dacă despre aceasta discutăm — și, se pare, pentru Althusser, care a propus o subtilă „decodificare" a *filozofiei implicite* cuprinse în scrierile de maturitate ale lui Marx pentru a asigura rigoare teoretică sporită dezvoltării ei creatoare, nu poate fi vorba despre nimic altceva —, termenul „criză" mai mult încețoșează înțelegerea situației marxismului. Ambiguitățile se amplifică cu atît mai mult cu cît Althusser utilizează cu regretabile imprecizIuni conceptul de „marxism".

Althusser ne-a propus să efectuăm o lectură a textului ne-rostit de Marx, a prezențelor care indică o absență. Eu propun, acum, să efectuăm o lectură a textului rostit de Althusser, a absențelor care indică prezența unor ambiguități.

În expunerea sa din 1977, tributară definiției reducționiste a filozofiei (ca „luptă de clasă în teorie"), Althusser înțelege prin „marxism" ceea ce, de regulă, noi numim concepția *filozofică* a lui Marx, adică materialismul dialectic și istoric. Numai că, pentru el doar materialismul dialectic este filozofie, pe cînd materialismul istoric este știință („știință a istoriei"). Fără a re-

lua aici observațiile critice pe care le-au adus cercetările efectuate în țara noastră [21] la adresa tentativei de a contesta caracterul filozofic al *„materialismului* istoric" (implicat chiar în denumirea lui) și de a împinge pînă la limită precara sistematizare didactică în „materialism dialectic" și „materialism istoric", trebuie menționat că — deși uneori are în vedere ansamblul marxismului (deci și economia politică, socialismul științific) — de regulă, atunci cînd Althusser vorbește despre criza „marxismului" vizează materialismul dialectic și istoric, adică — în accepția curentă — o criză în plan *filozofic*. Nu mai este, însă, tot atît de clar, din textele althusseriene, dacă prin „marxism" înțelege concepția ce poate fi degajată din analiza scrierilor clasicilor marxism-leninismului, versiunea dogmatică-reducționistă răspîndită (începînd din deceniul al patrulea) sub impactul lucrărilor lui Stalin sau *materialismul dialectic și istoric* (prin care ar trebui să ne obișnuim să desemnăm ansamblul contribuțiilor la edificarea filozofiei revoluționare, începînd cu cele ale clasicilor, trecînd prin cele ale partidelor comuniste și muncitorești și incluzînd aportul lucrărilor filozofice care l-au îmbogățit și i-au conferit, cu luminile și umbrele sale, fizionomia sa actuală). În afara unei asemenea distincții, aprecierile lui Althusser rămîn derutate și derutante. În orice caz, atunci cînd, într-un articol publicat în „Le Monde" (27 aprilie 1978), Althusser susține că „marxismul este în criză în lumea întreagă" [22], absența precizării indică prezența unei ambiguități. În fond, este vorba despre un diagnostic pus tîrziu, exact într-o perioadă cînd maladia dogmatismului stalinist, care a blocat un timp forța creatoare a noului mod de a practica filozofia inaugurat de Marx, este pe cale de a fi vindecată pe toate meridianele, printr-un proces nu lipsit de dificultăți, căutări, interogări, în care însă vitalitatea teoriei lui Marx este probată tocmai în dezvoltarea ei prin „analiză concretă". În dezvoltările ei actuale, chiar dacă

unele concepte sînt părăsite, altele reelaborate sau se constituie concepte noi, teoria marxistă originară este mai prezentă ca oricînd. Oare nu chiar Althusser scria că „cine spune abandon al teoriei marxiste spune, prin aceasta, abandon al analizei concrete" ? [23]. Criza pe care o semnalează Althusser nu este, de aceea, nici a materialismului dialectic şi istoric *contemporan*, nici a teoriei lui Marx, ci a variantei dogmatice a filozofiei marxiste, răspîndită de unii discipoli ai săi, care au transformat-o în contrariul său (într-un „sistem închis") şi i-au blocat creativitatea. În faţa unor asemenea discipoli „marxişti" este mai mult ca probabil că Marx ar fi reacţionat aşa cum a făcut-o referindu-se la aşa-numitul „marxism" propovăduit la sfîrşitul deceniului al 6-lea al secolului trecut de unii epigoni francezi, prin butada : „tout ce que je sais, c'est que moi, je ne suis pas marxiste" [24].

Există, totuşi, un fragment al articolului publicat de Althusser în „Marxism Today" care lasă să se întrevadă că — dincolo de formularea şocantă şi ambiguităţile semantice — fenomenului semnalat i se atribuie rădăcini istorice şi este legat de confundarea materialismului dialectic şi istoric cu varianta sa dogmatică. Althusser vorbeşte, de această dată, despre o criză a creativităţii care „nu este un fenomen recent", ci a fost provocată în deceniul 4 de dogmatismul şi economismul propriu scrierilor lui Stalin şi apoi „blocată" prin „principiul de autoritate". Caracterizînd-o ca „o criză blocată" *(a blocked crisis)*, Althusser apreciază că astăzi, „în sfîrşit, criza marxismului a explodat ; ca atare ceva vital şi viu poate fi eliberat *din* şi *în* această criză" [25]. Dar aceasta înseamnă că, în fond, astăzi sîntem martori şi participanţi activi la procesul de depăşire a „crizei", la ridicarea edificiului niciodată încheiat al unei concepţii despre lume care — aşa cum subliniam într-un capitol anterior — constituie locul geometric de întîlnire a filozofiei creativităţii cu creativitatea

filozofiei și oferă alternativa viabilă în cadrul opțiunilor filozofice contemporane.

Procesul nu este ușor. El are de înfruntat obstacole în noi și în lume, teoretice și practice. Treziți din „somnul dogmatic" în deceniul al șaptelea, am constatat cu stupoare că nu putem trăi doar *consumînd* moștenirea filozofică a clasicilor, că trebuie *să producem*. Am înțeles că moștenirea este prețioasă îndeosebi prin *modul de a pune problemele* și mai puțin prin *soluțiile date*, netransferabile asupra unor alte realități. Ne-am dat seama că o construcție de anvergură teoretică a materialismului dialectic și istoric există *in statu nascendi* (Marx i-a elaborat paradigma, dar activitatea sa de maturitate a dedicat-o participării efective la luptele revoluționare și înălțării impozantului edificiu al teoriei economice, Engels a construit un sistem categorial tributar unei anumite etape din istoria cunoașterii științifice sau filozofice și schematizat datorită intențiilor de popularizare, iar Lenin — din considerente politice prioritare — a accentuat în *Materialism și empiriocriticism* materialismul in detrimentul dialecticii, poate și datorită faptului că întîlnirea sa cu *Logica* lui Hegel a avut loc mai tîrziu). Contribuții ulterioare importante — ca cele ale lui Gramsci, Lukács etc. — trebuiau scoase din coibul uitării. În schimb, se cereau „uitate", părăsite structurile de gîndire dogmatică formate sub influența scrierilor lui Stalin și a celor care schematizau schematismele. A fost o vreme cînd pentru mulți „marxiști" se părea că totul este precis : filozofia nu mai este ea însăși, ci „știință a legilor celor mai generale", dialectica are patru trăsături iar materialismul trei, axiologia și antropologia filozofică sînt *burgheze*, cibernetica și genetica sînt *idealiste*, lupta de clasă în socialism se ascute, totul depinde de cadre ș.a.m.d. Deodată, am constatat că abandonînd aceste „clișee", trebuie să gîndim după un vid de cîteva decenii în planul creației filozofice (asociat însă cu plinul unor deformări politice

care n-aveau nimic comun cu materialismul dialectic şi istoric). Nu a fost deloc uşor să se redobîndească deprinderea de a cerceta, de a discuta, de a accepta că poate exista o diversitate de puncte de vedere originale în cadrul marxismului şi nici să se deschidă larg ferestrele spre mişcarea de idei a epocii (în afara căreia nici Althusser n-ar fi elaborat conceptele de „tăietură epistemologică", „supradeterminare" sau „cauzalitate structurală"), marxismul rămînînd el însuşi şi promovînd dialogul cu spirit revoluţionar. Devenea tot mai evident în materialismul dialectic şi istoric, care prin paradigma sa avea un avans considerabil faţă de celelalte curente filozofice, primul care a pus problema unei teorii a acţiunii umane şi a semnificaţiei umane, primul care a oferit — prin conceptul de „praxis" — criteriul obiectiv de analiză gnoseologică şi axiologică, primul care a abordat problema condiţiei umane în contextul dinamicii relaţiilor sociale, nu poate să rămînă mult timp în urmă, sub raportul analizei concrete, în domenii în care tocmai el a adus elementele generatoare ale unei veritabile „revoluţii copernicane" în filozofie. Nu cred că există vreo orientare filozofică a veacului care să fi străbătut în ultimele două decenii o perioadă atît de fertilă ca cea pe care a parcurs-o marxismul creator contemporan, chiar dacă din considerente care sînt mai sus decît vocaţia şi vrerea filozofilor, s-a făcut mai puţin decît s-ar fi putut face. Dar cel mai important este faptul că avansează — cu multe fronturi de atac — această construcţie şi reconstrucţie a propriei filozofii, situată în „miezul" epocii. Mi se pare extrem de semnificativ că un filozof ca Henri Lefebvre, care în 1957 a fost cu asprime judecat de Roger Garaudy pentru că — în *Problèmes actuels du marxisme* — vorbea despre „criza marxismului", în 1979 — după două decenii de absenţă în presa comunistă — a recunoscut într-un interviu acordat revistei „Nouvelle critique" că diagnosticul nu mai este azi valabil, manifestîndu-şi încrederea în crea-

tivitatea, în *„aggiornamento*-ul perpetuu al marxismului și gîndirii marxiste". „Traversînd toate dificultățile, întîlnind o lume din ce în ce mai complexă care, prin multe aspecte, pare a o dezminți — spun în mod expres *pare* a o dezminți" —, filozofia marxistă — scrie Lefebvre — se dovedește mereu „capabilă de a sesiza pînă în contururile și ocolurile ei această lume modernă complexă și dinamică" [26]. Subscriu la o asemenea apreciere.

Pînă la un punct se pare că și Althusser ar subscrie. Pînă acolo unde el distinge o fază a crizei „provocate și blocate" — localizată în trecut — de una a crizei „explodate", plasată în zilele noastre. Reluînd o metaforă a lui Lenin, Althusser afirmă că tot așa cum pentru a îndrepta un baston îndoit într-o parte întîi sîntem nevoiți să-l deformăm, simetric, în partea opusă reacția față de obsesia *unității* doctrinare monolitice a constituit-o *diversitatea* pulverizantă a strategiilor și tacticilor revoluționare, după cum reacția față de *economismul* promovat de Stalin o constituie *umanismul teoretic*. Or, argumentează Althusser, așa s-au petrecut lucrurile în ultimul timp : substituirea unității prin diversitate a șters granițele dintre dialectică și sofistică, iar înlocuirea economismului prin umanism teoretic a convertit materialismul istoric într-o variantă „dezarticulată" a idealismului. Rezultatul l-ar constitui intrarea „crizei" într-o fază nouă, în care soluția „depășirii" (care, metaforic vorbind, ar fi coincidentă cu „îndreptarea bastonului") este restaurarea unității monolitice doctrinare și alungarea „noului diavol" care a pătruns în corpul marxismului : umanismul teoretic.

Referindu-mă la problema raportului „unitate-diversitate", am impresia că Althusser nu apreciază corect situația actuală. Fără îndoială că interogările, căutările, dificultățile, dilemele și contradicțiile implicate în faptul că diferitele partide comuniste și muncitorești își desfășoară activitatea în condiții economice, sociale, istorice

extrem de diferite de la o țară la alta, sînt confruntate cu numeroase probleme noi și merg astăzi pe drumuri diferite, utilizînd variate strategii și practici, „a avut — cum spune Althusser — efecte proprii asupra teoriei marxiste însăși“ [27]. Numai că acestea nu sînt doar și nu în primul rînd efecte *negative*. Pentru interlocutorul meu se pare, însă, că situația este alarmantă și — în condițiile în care nici el nu crede posibilă sau necesară reintoarcerea la o conducere a mișcării dintr-un centru unic — fără ieșire. Fluviul mișcării comuniste și muncitorești își adună rîurile care vin din izvoare diferite, este obligat să înfrunte obstacole și să facă ocoluri, nu curge întotdeauna între maluri sigure și desemnate dinainte, dar are „ieșire“ la mare. Ceea ce am exprimat în limbaj metaforic poate fi formulat în limbaj teoretic prin conceptul „unității *de tip nou* între partidele comuniste“ [28]. Un asemenea concept face inteligibilă sub raport teoretic situația mișcării comuniste și muncitorești într-o epocă istorică în care diversitatea condițiilor concrete din fiecare țară și ritmul accelerat al schimbărilor — nu toate dinainte previzibile — impun o abordare *nouă* a problemelor fundamentale ale dezvoltării sociale, elaborarea de-sine-stătătoare a strategiei și tacticii revoluționare de către fiecare partid comunist. Faptul că „nu există un singur model de socialism“ nu incumbă — așa cum crede Althusser — riscul discreditării și al „zvîrlirii ideii de model“ [29], ci avantajul înlocuirii unui încorsetat model unic — constituit înaintea analizei concrete a situației concrete — prin modele diferite care succed unei asemenea analize dialectice și se autocorectează prin confruntarea decisivă cu realitatea. De aceea, deosebirile de păreri cu privire la unele probleme, interpretările diferite ale complexei lumi contemporane, aflată în continuă schimbare, dacă nu depășesc — cum, din păcate, se mai întîmplă — „măsura“ inerentă lor, sînt absolut firești și pot fi gîndite ca expresii ale „unității în diversitate“ sau ale „diversității în

unitate", întrucît diversitatea *soluțiilor* rezultă din unitatea *metodei*, din călăuzirea partidelor comuniste după concepția materialismului dialectic și istoric, după socialismul științific și gîndirea clasicilor marxism-leninismului. Lui Althusser i se pare, însă, că un asemenea proces — nu lipsit de anomalii, de unele efecte secundare nedorite, dar în esență cu semnificație pozitivă — poartă însemnele unei noi faze a „crizei", datorită riscului de a se pierde prin această diversitate și dificultății de a răspunde la întrebarea : ce înseamnă, azi, a fi marxist ? În mod special — atît prin „serialul" publicat în 1978 în „Le Monde", cît și în intervenția inserată în „Marxism Today" — Althusser își exprimă îngrijorarea pentru o „tăcere" în jurul faptului că partidul căruia îi aparține a „abandonat un principiu atît de important ca dictatura proletariatului" [30], întrebîndu-se cum este posibil ca în numele lui Marx unii să accepte și alții să refuze utilizarea unui concept-cheie. Nu este vorba însă de „tăcere", ci de respectul autonomiei partidelor în elaborarea liniei lor politice. Pornim de la considerentul că o asemenea discuție nu poate fi tranșată în cadrul strict al unei controverse teoretice ; verdictul aparține istoriei, care va confirma opțiunea sau va reclama corectările de rigoare. Dar, mă întreb, era oare posibil pentru un partid comunist dintr-o țară capitalistă dezvoltată, aflat în pragul unei posibile victorii electorale a forțelor de stînga, să nu ia în considerație conotațiile dobîndite de termenul „dictatură" începînd din al patrulea deceniu al secolului nostru și denotațiile sintagmei în condițiile sistemului de alianțe promovat sub hegemonia clasei muncitoare ? Nu sesizează Althusser că, în „dispozitivul" teoretic nou, conținutul conceptului în discuție — în ceea ce implică el dincolo de o conjunctură istorică sau națională — este regăsibil ? Nu are el în vedere că „Marx nu-și lega mîinile și nici pe ale viitorilor militanți ai revoluției socialiste în ce privește diferitele forme, metode și mijloace ale

revoluției, întrucît înțelegea perfect de bine ce mulțime de probleme noi se vor ridica atunci cînd se va schimba întreaga situație și cît de des și de mult se va schimba" ? [31]. Cred că Althusser greșește cînd încearcă să răspundă la întrebarea „ce înseamnă, azi, a fi marxist ?" punînd accentul pe acceptarea unor concepte inamovibile și respingerea altora (cum ar fi cel de „umanism", pe care-l consideră incompatibil cu materialismul istoric), în loc să deplaseze accentul spre modul specific de a practica filozofia, spre unitatea *metodei* utilizate în analiza concretă a situațiilor concrete, adică pe *dialectica materialistă.* De aceea, deruta lui Althusser este asemănătoare aceleia a lui Raymond Aron care, întrebîndu-se „ce mai păstrează în comun (marxiștii contemporani), exceptînd invocarea rituală a autorului *Manifestului Comunist* și *Capitalului ?*" [32], se miră că nu poate întocmi o lungă listă de teze unanim acceptate. Cred că răspunsul la această întrebare îl avem. L-a dat, în repetate rînduri, Lenin. Cînd a subliniat că sufletul viu al marxismului este metoda dialectică de analiză concretă a situațiilor concrete. Cînd a atras atenția că „marxiștii iau în mod necondiționat din teoria lui Marx *numai* prețioasele ei metode" și că „singura concluzie care rezultă din părerea, împărtășită de marxiști, că teoria lui Marx reprezintă un adevăr obiectiv, este următoarea : mergînd *pe calea* teoriei marxiste, ne vom apropia din ce în ce mai mult de adevărul obiectiv... fără a-l epuiza vreodată" [33]. În vremurile în care unitatea era concepută în alți termeni — și nu astăzi, cînd ea este restaurată în intenția ei originară, vizînd *metoda* — putea fi vorba de „criză".

Dar nu numai atît. Unitatea o oferă o metodă de abordare *filozofică*. Raportul dintre filozofie și politică nu este însă unul de *aplicare ;* filozofia nu se aplică unor situații particulare pentru a le subsuma unor principii generale preexistente, ci orientează studiul acestora printr-un anume mod de a pune problema. Marx a

subliniat că nu trebuie „numită niciodată dialectică subsumarea unei mulţimi de «cazuri» faţă de un principiu general", iar Lenin atrăgea atenţia : „a socoti că tezele lui Marx ar putea fi *aplicate* direct şi fără nici o rezervă în condiţiile existente în Rusia înseamnă a folosi marxismul nu pentru a învăţa *metoda* lui" şi a nu prelua tocmai modul de a pune problemele „pentru *a studia* particularităţile istorice concrete ale mişcării muncitoreşti din diferite ţări" [34]. Poate nimeni n-a contribuit, în ultimul deceniu, mai mult ca Althusser la elucidarea acestui tip specific de raport al filozofiei cu problemele politice. „Nefiind (o) ştiinţă — menţiona Althusser în *Răspuns lui John Lewis* — raportul filozofiei cu aceste probleme nu este un raport tehnic de aplicare. Filozofia nu furnizează formule care ar trebui «aplicate» problemelor ; ea *nu* se aplică. Filozofia acţionează cu totul altfel : modificînd *punerea* problemelor, modificînd raportul între practici şi obiectul lor" [35]. Mai recent, Althusser a argumentat convingător că dogmatizarea stalinistă a marxismului deforma dialectica, reducînd adevărul concret la o aplicare a unui presupus „adevăr al tuturor adevărurilor", astfel încît analiza concretă era eludată sau „devenea, la limită, superfluă, deoarece nu era decît adevărul aplicat. Această schemă a adevărului concret ca «aplicare» a unui adevăr superior — remarcă Althusser — a făcut ravagii politice sub Internaţionala a II-a" [36]. Chiar în contextul lansării tezei privitoare la „criza filozofiei marxiste", Althusser atrage atenţia că realizarea valorilor promovate prin filozofia marxistă cere ca lumea nonfilozofică să fie transformată, ceea ce necesită utilizarea unor mijloace instituţionale nonfilozofice, astfel încît filozofia marxistă şi-a probat vitalitatea, virtuţile cognitive şi axiologice în călăuzirea *teoretică* a procesului revoluţionar, dar „ar fi tocmai o viziune idealistă, cum Marx neîncetat a argumentat, să consideri că filozofia marxistă este, *ca teorie*, responsabilă pentru

istoria făcută în numele ei"[97]. Îi reproşez lui Althusser infidelitatea faţă de această teză. Sau, fidelitatea „pe jumătate". El argumentează că socialismul a obţinut victorii epocale şi că gravele încălcări ale legalităţii socialiste şi drepturilor individuale — localizabile spaţial şi temporal — nu pot pune sub semn de întrebare (cum insinuează „noii filozofi") validitatea, viabilitatea şi justeţea filozofiei revoluţionare inaugurate de Marx. Dar tot el învinuieşte filozofia marxistă pentru divergenţele din mişcarea comunistă, considerînd că „neexplicarea" în termeni marxişti a deformărilor staliniste (recurgerea la simplista invocare psihologică a „cultului personalităţii" care erijează efectul la rang de cauză) şi „neaplicarea" unitară a aceloraşi concepte filozofice ar întreţine o stare de „criză". Or, în măsura în care, dincolo de necesarele şi fireştile diferenţe de păreri, interpretări sau soluţii, există neavenite divergenţe, sursa lor nu provine din „neexplicare" de către filozofie şi „neaplicare" a filozofiei. Althusser însuşi a argumentat că politica — chiar atunci cînd are un suport filozofic marxist — nu este filozofie *aplicată*, astfel încît, diversitatea condiţiilor economico-sociale şi a intereselor naţionale generează — firesc — diferenţe în referenţialul aceleiaşi opţiuni filozofice. Cît priveşte *explicarea* teoretică a deformărilor legate de numele lui Stalin, este cert că cea existentă nu poate satisface, dar, pe de o parte, ea n-a avut consecinţele alarmante presupuse de Althusser, pe de altă parte, se pare că nu sîntem încă pregătiţi pentru a o face inteligibilă conceptual. Nici Althusser nu este pregătit, deşi dă celorlalţi marxişti lecţii şi presupune că înlocuirea noţiunii de „cult al personalităţii" prin conceptele de „economism" şi „deviere stalinistă" ar face să avanseze cu ceva soluţionarea teoretică a unei probleme atît de complexe. Cred că această analiză era nefiresc să fie efectuată fără o perspectivă istorică mai largă şi luînd din timpul care a fost afectat — mult mai avantajos —

pentru reconstrucția marxistă a epistemologiei și axiologiei, pentru valorificarea părăsitei moșteniri culturale proprii și angajarea competentă în confruntările contemporane, pentru clarificarea unor probleme de metafilozofie — decisive pentru abordarea dialectică — sau aprofundarea pozitivă a noilor probleme de filozofie socială ridicate de procesul revoluționar din fiecare țară. Și mai cred că o asemenea analiză n-avea *cum* să fie rodnică înainte de a avansa procesul pe care mi-aș permite să-l desemnez prin conceptele de „destalinizare conceptuală" (în sensul strict etimologic : сталь = oțel) și *„dialecticizare a dialecticii"*. Acest proces a presupus trecerea de la concepte cu duritatea oțelului (generînd abordări metafizice de tipul „sau-sau", concomitent cu abordări sofistice de tipul „și-și") la conceptualizarea dialectică, de o nuanțată rigoare, prin care astăzi filozofia marxistă și-a pregătit nu numai schelele sau uneltele, ci și oamenii în măsură să răspundă celei mai importante așteptări filozofice a epocii noastre, reluînd proiectul filozofic prioritar al lui Marx. „Cînd mă voi vedea scăpat de povara economică — scria Marx în 1868 — voi scrie o *«dialectică»*" [38]. O filozofie care, după mai bine de un secol, se găsește puternic înrădăcinată în mișcarea revoluționară a epocii și, scăpată de povara „stalinizării conceptuale", își propune să realizeze acest gigantic proiect — conjugat cu cel al elaborării sistematice și cuprinzătoare a umanismului teoretic marxist — *știe* ce trebuie să facă. Rămîne ca să *facă* ceea ce știe.

Dar, tocmai acest din urmă proiect îl indispune cel mai mult pe Althusser, care vede chiar în formularea și urmărirea lui un „însemn" de criză. Umanismul teoretic — declară Althusser în suita de articole din „Le Monde" — n-a făcut altceva decît să înlocuiască „economismul" cu o variantă a idealismului ; pătrunderea lui în filozofia marxistă ar fi, ca atare, un indiciu de „criză", iar promovarea aumanismului *teoretic* (devenit în ultimele lucrări „antiumanism *filo-*

zofic" sau „antiumanism *teoretic al materialismului istoric*" [39]) — calea de depășire a crizei. Să fim oare noi în criză pentru că stăm prea bine cu umanismul teoretic ? Să fie *a*umanismul althusserian (oricum i-am spune : „teoretic", „filozofic" sau al „materialismului istoric") o terapeutică a „crizei" ? Sau tratamentul este eronat pentru că diagnosticul este greșit, poate chiar pentru că nu există pacient ?

O analiză mai amănunțită a conceptului althusserian de *aumanism teoretic* se impune. Ea este obligată să țină seama de faptul că însuși Althusser a nuanțat în ultimele sale lucrări conceptul de „antiumanism teoretic" utilizat în *Pour Marx* (1965) — formulă cu evidentă vizǎ polemică dar echivocă — precizîndu-i sensul: cel de „*a*umanism". El transpare dincolo de inerția vocabulei „anti" sau de oscilațiile lingvistice (teoretic, filozofic etc.). Este vorba, în fond, de absența în operele scrise de Marx după „ruptura epistemologică" din anii 1845—1846 a problematicii umaniste, de construirea unei noi problematici în care oricare variante ale umanismului ar deveni riguros nesemnificative sub raport teoretic. Și ar putea fi sesizate două ipostaze ale aumanismului teoretic, deoarece, după opinia mea, există o distincție netă între varianta aumanismului teoretic din *Lire le Capital* și cea modificată, din *Réponse à John Lewis* (1973) și *Est-il simple d'être marxiste ?* (1975), care — în pofida nuanțărilor — marchează un moment de involuție, într-o anumită privință.

In prima ipostază, aumanismul teoretic apare ca un concept care desemnează condiția posibilității absolute (negative) a cunoașterii (pozitive) lumii umane de către marxism, printr-o opoziție teoretică față de umanismul speculativ tradițional, bazat pe un „empirism al subiectului" și un „idealism al esenței". Prezentînd concepția lui Marx din operele de maturitate ca un „aumanism teoretic", Althusser intenționează să sublinieze că ea nu mai pornește de la postularea unei esențe umane abstracte și nu-și pro-

pune producerea numai a unei noi atitudini față de om, ci pornește de la „caracterul determinat al unei formațiuni sociale" și își propune producerea de cunoștințe teoretice cu valoare explicativă. Dincolo de formularea sa șocantă, sau — poate — tocmai datorită ei, Althusser se ridică salutar împotriva unor abordări retorice ale umanismului, bazate doar pe încărcătură emoțională. Ambiguitatea apare însă atunci cînd demersul său, pe de o parte, dezvăluie unele insuficiențe în elaborarea teoretică a umanismului marxist la nivel contemporan, iar, pe de altă parte — tratînd teoria de tip matematic drept „paradigmă" a teoriei filozofice și considerînd astfel conceptele de „om" sau „umanism" inclasabile într-o teorie filozofică în prealabil desfigurată —, ajunge să propună o „soluție" (= considerarea filozofiei marxiste ca a-umanism teoretic) care merge în contrasensul argumentării inițiale. În loc să conducă la înlăturarea insuficiențelor semnalate cu sagacitate, ea „blochează" procesul de dezvoltare a antropologiei filozofice marxiste, adică tocmai procesul de elaborare aprofundată a umanismului teoretic marxist.

În această ipostază, Althusser deduce riguros aumanismul teoretic pornind de la două premise. Construcția este coerentă logic și „viciul" ei nu poate fi găsit decît în premisele adoptate. Prima : definirea reducționistă a filozofiei ca „teorie a practicii teoretice". A doua : acceptarea unei „rupturi epistemologice" în cîmpul problematic al filozofiei, care i-ar permite lui Marx, la un moment dat, o trecere bruscă, absolută, fără elemente de continuitate, de la o „practică ideologică" la o „practică teoretică". Sprijinindu-se pe aceste opțiuni preliminare, Althusser legitimează un nou tip de lectură a „textului filozofic nerostit" de Marx în operele care au urmat „rupturii epistemologice" din 1845. Dar, prin ingenioasa „lectură simptomală" — ghidată de înțelegerea filozofiei ca „teorie a practicii teoretice" — el ajunge să caute ce vrea și

găsește ceea ce caută : *a*umanismul teoretic. Deși construcția este riguroasă și concluzia pare a deriva logic din premise, Althusser comite totuși — cum a remarcat O. Chețan [40] — o anume inconsecvență.

Atunci cînd decodifică rezultatele „lecturii simptomale" a *Capitalului*, el pedalează pe un dublu sens al conceptului de „ideologie", privită mai întîi ca un domeniu *pre*teoretic (Althusser afirmă că Marx ar fi utilizat pînă în 1845 concepte ideologice în sensul de *pre*teoretice, pentru ca ulterior să treacă la concepte teoretice : de exemplu, de la conceptul ideologic de „înstrăinare" la cel teoretic de „exploatare"), iar în final, ca un domeniu *non*teoretic și *non*teoretizabil (conchizînd că umanismul, avînd caracter ideologic, n-ar putea dobîndi niciodată statut teoretic).

În a doua ipostază, elaborată în *Réponse à John Lewis*, Althusser înlătură inconsecvența menționată (utilizînd conceptul de „ideologie" exclusiv în sensul de *„non*teoretic" și *„non*teoretizabil"), dar cu prețul pierderii coerenței construcției : concluzia nu mai poate fi derivată din premise, ci apare ca un *parti-pris* doctrinal.

De fapt, începînd cu textul din 1973, ale cărui ecouri se găsesc și în cel din 1978 despre „criza marxismului", Althusser renunță la ambele premise din care deducea *a*umanismul teoretic : a) el abandonează definirea filozofiei marxiste ca „teorie a practicii teoretice", considerînd-o, cu un sever autocriticism, drept o expresie a unei „devieri teoreticiste, scientiste" ; b) el face o distincție între „ruptura epistemologică" din cîmpul problematic al științei și „revoluția în filozofie" înfăptuită de marxism, apreciată ca o condiție preliminară a „rupturii epistemologice" situată într-un alt cîmp problematic. Ar fi fost firesc ca, pornind de la noua definire a filozofiei (care surprinde *specificul* cunoașterii filozofice) și de la noua înțelegere a revoluției înfăptuite de Marx în filozofie (care renunță la a mai denunța expresia „teorie *științifică*" drept pleo-

nasm şi expresia „teorie *filozofică*" drept erezie), Althusser să ia în considerație unitatea dintre momentul epistemic şi cel axiologic al filozofiei marxiste, apelînd la un nou tip de lectură a operelor lui Marx, aptă să releve concomitent atît conceptele teoretice cît şi semnificaţiile ideologice. Printr-un asemenea tip de lectură (pe care noile opţiuni althusseriene îl reclamă) şi prin conjugarea ei cu o „deschidere" (nu doar declarată, ci şi realizată !) spre practica revoluţionară a epocii noastre, din premisele pe care le avansează Althusser în a doua ipostază s-ar putea infera concluzia : cuplul „umanism-teorie" este un cuplu teoretic viabil pentru filozofia marxistă. Sau, altfel spus : marxismul constituie concomitent un umanism *practic* şi *teoretic* (ca atare, eforturile de elaborare ale unei antropologii filozofice şi axiologii marxiste sînt consonante cu însuşi statutul epistemologic şi funcţia socială revoluţionară a materialismului dialectic şi istoric).

În mod paradoxal, lucrurile nu se petrec aşa pentru că Althusser menţine în continuare teza „aumanismului teoretic". De data aceasta, teza rămîne fără suport ; ea nu se mai poate justifica „din interiorul" construcţiei propuse şi, ca atare, Althusser încearcă s-o impună nu prin argumente, ci prin violenţe de limbaj, prezentînd dialogul său fertil cu John Lewis — aşa cum am mai menţionat — nu ca o dezbatere între doi marxişti, ci ca o confruntare între „J. L." (John Lewis) şi „M.L." („Marxism-Leninismul"). Dar violenţele de limbaj şi sentinţele nu sînt argumente.

Iată de ce consider că teza althusseriană a „aumanismului" teoretic face notă discordantă în ansamblul contribuţiilor sale apreciabile. Dacă identificarea unor dificultăţi ale teoriei determinismului sau teoriei cunoaşterii l-au condus pe Althusser la o asemenea reelaborare a vechilor concepte şi elaborare a unor concepte noi („cauzalitate structurală", „supradeterminare", „practică teoretică", „efect de cunoaş-

tere" etc.) care permit construcția pozitivă și depășirea unor dificultăți, identificarea unor dificultăți ale teoriei umanismului (meritorie !) îl conduce la elaborarea unui concept („aumanismul teoretic") prin care teoria materialistă a istoriei este utilizată nu pentru revigorarea umanismului teoretic, ci pentru blamarea lui.

Iată de ce resping tratarea filozofiei marxiste ca un „aumanism teoretic". Deși ea pornește de la înțelegerea corectă a umanismului ca un discurs teoretic care își propune să ierarhizeze formele de viață socială din punctul de vedere al valorilor umane, o asemenea teză creează artificial un dublu hiatus : a) între *umanism*, unde valorile apar ca premise, și *teorie*, unde se dă doar conceptul lor ca o concluzie ; b) între *explicarea* valorilor, care ar putea avea statut teoretic, și *exprimarea* lor, care ar îndeplini prerogative exclusiv ideologice. Or, prin aceasta se neglijează că : a) în umanismul teoretic marxist valorile nu apar doar ca premise, ci se sprijină pe concluziile cercetării științifice a societății și a omului ; b) exprimarea valorilor, ca determinație inalienabilă a filozofiei, nu constituie, în principiu, independent de conținutul lor și de referențialul epistemologico-ideologic al filozofiei, un obstacol în calea explicării.

Iată de ce, după opinia mea, „aumanismul teoretic" althusserian se autocondamnă. A lua drept punct de sprijin pentru susținerea conceptului ambiguu de „criză a marxismului" conceptul obscur de „aumanism teoretic" înseamnă a recurge la o șubredă explicație-subterfugiu de tipul *obscurum per obscurius*. Althusser se află de două ori într-o situație similară cu cea a lui Columb, care căuta India și a dat peste America. El caută „criza marxismului" și găsește procesul complex al *„depășirii"* ei [41]. El caută „aumanismul teoretic" și găsește de fapt un umanism teoretic insuficient elaborat, tributar unor tare ideologice dogmatice, empiriste și evoluționiste ce se cer analizate critic. Dar el

continuă să considere, dincolo de suita de autocritici loiale prin care și-a contrapunctat opera, că deși filozofia marxistă este în măsură să se debaraseze definitiv de asemenea tare, „actualele încercări pe care le face de a se elibera de ele riscă să o arunce într-o altă filozofie ideologică : idealismul reprezentat de *umanismul teoretic*" [42]. Și, de aceea, în loc să încurajeze dezvoltarea umanismului teoretic *marxist* (care nu poate fi redus la cel rousseauist sau feuerbachian), Althusser, infidel analizei sale critice percutante, recurge la eticheta „aumanism teoretic" care — dacă s-ar constitui în program de lucru — ar bloca și ar anatemiza cercetările în curs de antropologie filozofică și axiologie marxistă, tentativele de construcție conceptuală a unei ontologii regionale a umanului și a unui umanism teoretic care să fie un „corolar" și un suport teoretic al promovării practice a noului umanism revoluționar. Nu cred că proiectul său este necesar. Nu întrevăd cum realizarea lui ar fi posibilă. Dar presupun că o eventuală realizare a lui, chiar dacă nu ar genera o „criză", ar stînjeni considerabil procesele prin care „criza" provocată în trecut, printre altele tocmai de abandonarea dogmatică și economist-reducționistă a preocupărilor pentru umanismul teoretic marxist, este, salutar, depășită. Urmînd îndemnul althusserian, am impresia — deși discuția este departe de a fi închisă — că am risca să abandonăm cea mai pasionantă și mai influentă aventură spirituală în care s-a angajat vreodată inteligența umană și care a conferit materialismului dialectic un loc privilegiat în contextul confruntărilor filozofice contemporane. Or, cum remarcă chiar Althusser, „locul filozofiei marxiste nu rămîne *niciodată* gol. Locul pe care *nu-l ocupă* materialismul dialectic îl ocupă o altă filozofie..." [43].

Magistrala filozofiei contemporane este pavată cu răscruci și opțiuni. Nu sîntem singuri pe lume și nu avem un „monopol" al adevărului. Dar știm că prin caracterul deschis al sistemu-

lui său, prin polivalența vocațiilor ei creatoare, concepția noastră filozofică este răspunzătoare de destinul filozofiei. Prin ea, filozofia renunță la căutarea unor principii prime sau fundamente ultime, *ne varietur*, pentru a instaura un nou mod de filozofare, apt să ofere o metodologie generală a cunoașterii, o criteriologie a valorizării și o strategie a acțiunii umane transformatoare de lume. Există o garanție certă pentru perenitatea ei : împrejurarea că nu este niciodată „încheiată", că nu-și propune să dea în nici una din problemele sale o soluție *eternă*, dar propune un mod etern de interogare filozofică. O astfel de filozofie este vie, creatoare, chiar și prin „rătăciri", prin revigoratele întoarceri din asemenea „rătăciri" (erori, inconsecvențe), prin capacitatea probată de a „asimila" tot ce este valoare autentică în alte filozofii, rămînînd ea însăși, avînd ferestrele larg deschise spre aerul tonifiant al vieții și o perpetuă capacitate de autodezvoltare. Ei i se potrivesc cuvintele poetului :

„Drumul tău nu e în afară,
Căile-s în tine însuți".

Dar acest drum nu poate fi urmat izolîndu-te de celelalte concepții filozofice ale lumii de azi, în afara dialogului critic cu ele. Prezenta carte s-ar justifica pe măsura contribuției la amplificarea și adîncirea unui asemenea dialog critic. Sper că, prin el și prin pledoaria pentru rosturile filozofiei, întrebarea retorică a lui Althusser „este, oare, simplu să fii marxist ?" a apărut corelată cu o alta : *nu este, oare, mult mai dificil să nu fii ?* Întrebare în prelungirea căreia ar merita, poate, să reflectăm.

Note bibliografice

Argumentum

1. Lucian Blaga. *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, Timişoara, 1974, p. 172.

2. Tudor Vianu, *Idealul clasic al omului*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1975, p. 37.

3. *apud* Michel Kajman, *Un marxisme éclaté*, în „Le Monde", nr. 10449 din 3—4 sept. 1978 ; o prezentare mai amplă a acestei confruntări din cadrul Congresului de la Düsseldorf, în „Contemporanul" nr. 37 din 22 sept. 1978 (articole semnate de Dumitru Ghişe, Al. Tănase, Ludwig Grünberg, Al. Boboc, Călina Marc, Ilie Pârvu, Ion Tudosescu), în „Era socialistă" nr. 21/1978 din 5 noiembrie 1978 şi în „Revista de filozofie" nr. 6/1978, p. 741—759.

4. G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1964, p. 564.

5. Morris Weitz, *The Opening Mind. A Philosophical Study of Humanistic Concepts*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1977, p. 250.

6. Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, Libr. A. Colin, Paris, 1952, p. 89.

7. Mortimer J. Adler, *The Conditions of Philosophy*, A Delta Book, N. Y., 1967, p. 70—71. Prin „probleme filozofice de ordinul I" sînt vizate întrebările referitoare la univers ca totalitate, la condiţia umană, la raporturile omului cu universul şi civilizaţia făurită de el. În schimb, întrebările pe care ni le punem cu privire la formularea pertinentă a problemelor de ordinul I, la conţinutul gîndirii noastre asupra lor şi la corectitudinea exprimării lor în limbaj, conturează aşa-numitele „probleme filozofice de ordinul II".

8. Cf. *Histoire de la philosophie*, sous la direction de François Châtelet, vol. 8, *Le XXe siècle*, Hachette Litérature, Paris, 1977, cuprinzînd capitole, aparent heteroclite, despre teoria freudiană a culturii, pozitivismul logic, epistemologia în Franţa, existenţialisme, marxisme (la plural !?) şi structuralism.

9. Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura politică, Bucureşti, 1977, p. 548—549.

Capitolul 1

1. Harald Höffding, *Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie*, Félix Alcan, Paris, 1912 ; cartea a fost tradusă la 18 ani de la apariţie ; teza fundamentală este formulată

astfel : „filozofia lui Rousseau aparține, cu siguranță, filozofiilor simptomatice“ (p. 107).

2. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, N.r.f. Gallimard, Paris, 1971, p. 50.

3. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1967, p. 265.

4. Pierre Abraham, *Rousseau à 250 ans*, în revista „Europe“ nr. 391—392, nov.-dec. 1961, p. 4 ; ideea poate fi regăsită la Joseph Wilder, *Psychoanalysis and Values*, în *Human Values and the Mind of Man*, edited by. E. Laszlo and J. M. Wilbur, N.Y., Gordon and Breach Science Publishers, 1971, p. 55—58.

5. Albert Schinz, *Anti-pragmatisme*, Félix Alcan, Paris, 1959, p. 162. Ronald Grimsley, referindu-se la această interpretare, remarcă, pe drept cuvînt, că niciodată „Rousseau nu pare să fi utilizat termenii de «interes» și «importanță» într-un sens utilitarist sau pragmatist“ (R. Grimsley, *The Philosophy of Rousseau*, Oxford U.P. 1973, p. 13).

6. J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educație*, Editura didactică și pedagogică, București, 1973, p. 260 ; Max Black se referă la textul citat în *Some Troubles with Whorfianism*, inclus în vol. *Language and Philosophy*, edited by Sidney Hook, N.Y. University Press, 1969, p. 30—35.

7. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 277 ; pentru Jacques Maritain textul ar exprima metaforic aspirația spre o nouă metafizică, tributară unei „mitologii pseudocreștine“, astfel încît „cu Rousseau și Kant..., Voința și Sentimentul, atît de maltratate de raționalismul cartesian, își iau revanșa și invadează gîndirea, pentru a ajunge la filozofia antiintelectualistă a zilelor noastre“ (în *Réflexions sur l'intelligence*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1926, p. 296 ; 303).

8. Galvano della Volpe. *Du „Discours sur l'Inégalité“ à „L'État et la Révolution“*, în „Europe“, nr. cit., p. 188.

9. B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. B. Grasset, Paris, 1977, p. 37.

10. Cl. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, Editura științifică, București, 1970, p. 123 ; 125.

11. Cl. Lévi-Strauss, *Tropice triste*, Editura științifică, București, 1968, p. 407.

12. Cf. J. Starobinski, *op. cit.*, p. 47.

13. Kant, *Gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin, 1912, vol. VIII, p. 108.

14. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, 1959—1970, vol. I (*Confessions et autres textes autobiographiques*), p. 930. In același context, Rousseau menționează : „nu cred să mă contrazic în ideile mele, deși pot constata că mă contrazic adesea în expresii“ (vol. I, p. 345).

15. Prioritatea lui Rousseau în elaborarea conceptului de alienare, preluat și reelaborat ulterior de Hegel, Feuerbach și Marx, a fost riguros demonstrată de B. Baczkó în *Rousseau, Einsamkeit und Gemeinschaft*, Wien, 1970. Și alți autori subliniază că „opera lui Rousseau este, fără îndoială, prima care a descris și analizat, înaintea tînărului Marx, fenomenul căruia i-a dat numele de alienare“ (J. L. Lecercle, *Jean-Jacques Rousseau*, Libr. Larousse, Paris, 1973, p. 73). „Rousseau — remarcă L. Althusser — este primul teoretician al alienării“ (Louis Althusser, *Est-il simple d'être marxiste ?*, în „La Pensée“, nr. 183, oct., 1975, p. 17).

16. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau*, în *Histoire de la philosophie*, vol. 2, sous la direction d'Yvon Bélaval, Encyclopédie de la Pléiade, N.R.F., Paris, 1973, p. 701.

17. J. Starobinski, *J. J. Rousseau, La transparence et l'obstacle*, ed. cit., p. 21.

18. *Ibidem*, p. 25.

19. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. IV, p. 298.

20. Jean-Jacques Rousseau, *Emil sau despre educaţie*, ed. cit., p. 251.

21. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. II, p. 699.

22. Jean-Jacques Rousseau, *Emil sau despre educaţie*, ed. cit., p. 253.

23. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. I, ed. cit., p. 1026.

24. Jean-Jacques Rousseau utilizează invariabil cuvîntul „subtilitate" într-un sens nefavorabil, spre a caracteriza nesinceritatea deliberată a argumentelor sofisticate ale filozofului, pentru care esenţialul nu este căutarea adevărului, ci „să gîndească altfel decît ceilalţi". „Iubirea de adevăr fiindu-mi... mai presus de orice filozofie şi însuşindu-mi drept metodă o regulă uşoară şi simplă care mă scuteşte de zadarnica *subtilitate a argumentelor* — scrie Rousseau — reiau, după această regulă, cercetarea cunoştinţelor care mă interesează, hotărît să admit ca evidente pe cele cu care, în *sinceritatea* inimii mele, n-aş putea spune că nu sînt de acord şi ca adevărate pe cele care au o legătură necesară cu cele dintîi" (în *Emil sau despre educaţie*, ed. cit., p. 254).

25. J.-J. Rouseau, *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. II, p. 245—246.

26. J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educaţie*, ed. cit., p. 257.

27. Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières*, Ed. Fayard, Paris, 1970, p. 34.

28. Preluînd această periodizare şi dezvoltînd-o (prin subdiviziunea „de la Rousseau la Marx"), C.I. Gulian remarca : „dacă plecăm de la teza marxistă după care «pînă acum filozofii n-au făcut decît să interpreteze lumea, esenţialul este însă de a o schimba», atunci este evident că ultima etapă importantă în istoria gîndirii moderne — înainte de Marx — a avut loc prin gînditorii care au pus această problemă : a unei radicale transformări a societăţii, a omului şi a gîndirii" (*Introducere în istoria filozofiei moderne*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974, p. 9).

29. Bertrand Russell, *A. History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York, 1959, p. 684.

30. J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educaţie*, ed. cit., p. 276 : 272—273. În acest context, Rousseau pare a identifica „sentimentele naturale" („iubirea binelui şi ura răului") cu ceea ce am putea numi azi sensibilitate axiologică : „deşi toate ideile noastre ne vin din afară, sentimentele *care le apreciază* sînt înlăuntrul nostru şi numai prin ele singure cunoaştem potrivirea sau nepotrivirea care există între noi şi lucrurile pe care trebuie să le căutăm sau să le înlăturăm" (*ibidem*, p. 276). De aceea, aforismul „a exista, pentru noi înseamnă a simţi" este echivalent cu „a exista, pentru noi înseamnă a valoriza".

31. N. Bellu, *Etica lui Kant*, C.M.U., Bucureşti, 1972, p. 32.

32. Jean Starobinski, *J.-J. Rousseau, La transparence et l'obstacle*, ed. cit., p. 25.

33. *Ibidem*, p. 356, 358. J. Starobinski precizează că „prefaţa la *Discursul asupra inegalităţii* ridică o chestiune de definiţie : pentru a şti dacă inegalitatea este conformă legii naturale, trebuie mai întîi să ştii ce este o lege naturală. Întrebarea este imediat formulată ca o problemă de limbaj : cum vorbeşte *(parle)* legea naturală ?" (p. 358).

34. Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, ed. cit., p. 444.

35. B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. cit., p. 39.

36. Tudor Vianu, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, Bucureşti, 1979, p. 45—46.

37. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. III, p. 123.

38. Ronald Grimsley, *The Philosophy of Rousseau*, ed. cit., p. 13.

39. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. I, p. 935.

40. Cl. Lévi-Strauss, *Tropice triste*, ed. cit., p. 409, 407.

41. K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, ESPLP, Bucureşti, 1957, p. 421.

Capitolul al 2-lea

1. K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, ESPLP, p. 107.

2. Bernard-Henri Lévy, *Le testament de Dieu*, Grasset, Paris, 1979, p. 220.

3. *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Editura politică, Bucureşti, 1975, p. 21.

4. Gaston Bachelard, *La nouvel ésprit scientifique*, P.U.F., Paris, 1978, p. 21.

5. K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. cit., p. 381.

6. Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, Editura politică, Bucureşti, 1971, p. 934—935.

7. Mario Bunge, *The Mind — Body Problem in the light of neuro-science*, în *16th World Congress of Philosophy* (27 aug.—2 sept. 1978), Düsseldorf, Section Papers, p. 131. Calificîndu-şi drept „emergentist" monismul său materialist nedialectic pe care-l contrapune atît idealismului, cît şi dualismului interacţionist al lui J. Eccles — filozoful canadian vrea să sublinieze că sistemul „creier" are proprietatea de a permite apariţia unui alt sistem de o complexitate crescută („conştiinţa"), fără a-l produce cauzal ca una din stările funcţionale posibile, exprimabilă în termenii sistemului iniţial.

8. Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, Editura politică, Bucureşti, 1979, p. 246.

9. „Îmi veţi spune că tezele mele sînt elitiste. Desigur", recunoaşte Pauwels, precizînd : „cînd afirm că nici o societate nu trăieşte fără elite... eu nu vorbesc de ranguri, grade şi ierarhii de cunoaştere, ci de rasă (Louis Pauwels, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, Stock, Paris, 1978, p. 183 ; 185).

10. Una din direcţiile din filozofia contemporană a culturii porneşte de la o supoziţie a lui Freud : aceea că sursa creaţiilor culturale ar trebui căutată în sublimarea „ten-

dințelor refulate în inconștient" și, ca atare, psihanaliza, „în calitate de doctrină a inconștientului psihic, poate deveni indispensabilă tuturor științelor care tratează despre geneza civilizațiilor umane și a marilor instituții, ca arta, religia, ordinea socială" (S. Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1949, p. 235).

11. W.v.O. Quine, *Success and limits of Mathematization*, World Congress of Philosophy (comunicare litografiată), Düsseldorf, 1978, p. 10.

12. Antonio Gramsci, *Oeuvres choisies*, Éditions Sociales, Paris, 1959, p. 125.

13. Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura politică, București, 1977, p. 94.

14. J.-B. Fages, *Introduction à la diversité des marxismes*, Privat, Paris, 1974, p. 7.

15. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 29. În context, apar și formulări tensionate de contradicții : „sîntem convinși, în același timp, că materialismul istoric furnizează singura interpretare valabilă a istoriei și că existențialismul constituie singura abordare concretă a realității" (*ibidem*, p. 24).

16. *American Philosophy in the Twentieth Century (a Sourcebook from Pragmatism to Philosophical Analysis)*, edited with an introduction by Paul Kurtz, The Macmillan Co., N.Y., 1966, p. 31.

17. Situînd materialismul dialectic printre cele cinci direcții principale din filozofia americană („pragmatismul, pozitivismul, analiza logică, fenomenologia, marxismul"), antologia *Philosophy Now* (edited by P.R. Struhl and K.J. Struhl, Random House, N.Y., 1975) include, alături de studiile lui W. James, A.J. Ayer, G. Ryle și Q. Lauer, pe cel al filozofului marxist american Barrows Dunham (p. 62—73).

18. Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, Editura științifică, București, 1970, p. 414.

19. *Génèse et structure*, La Haye, ed. Mouton et Co., Paris, 1965, p. 9 ; aprecierea îi aparține sociologului francez Lucien Goldmann.

20. Jean-Paul Sartre, *The Itinerary of a Thought : between Existentialism and Marxism*, p. 41 (interviu acordat publicației britanice „New Left Review", nr. 58 din 1969).

21. Bernard-Henri Lévy prezintă explicit „noua filozofie", ca o modalitate de reacție la faptul că „marxismul este mai mult ca oricînd la ordinea zilei", că tinde să se ridice „la rang de cultură hegemonică în societățile occidentale" (în *La barbarie à visage humain*, ed. cit., 1977, p. 208 ; 191).

22. Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, Editura politică, București, 1975, p. 106—107.

23. B.M. Kedrov, *Sur un système globale des sciences*, în *16th World Congress of Philosophy, Section Papers*, Düsseldorf, 1978, p. 363—366.

24. John Hoffman, *The Dialectics of Nature : „the Natural-Historical Foundations of our Outlook"* și Richard Gunn, *Is Nature Dialectical ?*, în „Marxism Today", vol. 21, nr. 1, january, 1977, p. 11—18 și nr. 2, february, 1977, p. 45—52.

25. Intr-un sens și mai larg, care ar necesita o discuție aparte, J.-B. Fages și-a construit o întreagă carte pentru a acredita ideea că „este astăzi posibil și devine credibil să vor-

bești despre marxisme la plural" (*Introduction à la diversité des marxismes*, ed. cit., 1974, p. 7).

26. Paul Piccone, *Phenomenological Marxism*, în „Telos", number 9, fall 1971, p. 3—31 ; ideile sînt reluate în *Can Phenomenology Accomodate Marxism?* („Telos", number 17, fall 1973, p. 169—181) și apoi în volumul *Toward a New Marxism*, editat de P. Piccone și B. Grabe.

27. Neil Mc. Innes, *Western Marxists*, Alcove Press Limited, Bradford and London 1972 ; Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, New Left Books, London, 1976.

28. Michel Kajman, *Un marxisme éclaté*, în „Le Monde", nr. 10 449 din 3—4 septembrie 1978.

29. Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, ed. cit., p. 107.

30. D.D. Roșca, *Știință și filozofie*, în volumul *Ce este filozofia?*, Editura științifică, București, 1970, p. 20.

Capitolul al 3-lea

1. R.H. Popkin, A. Stroll, A.V. Kelly, *Philosophical Analysis*, în *Philosophy*, W.-H. Allen, London, 1972, p. 273.

2. *Classics of Analytic Philosophy*, edited by Robert R. Ammerman, M. Graw-Hill Book Co., N.Y., 1965, p. V; de menționat că antologia este sistematizată în trei secțiuni : „analiștii timpurii" (B. Russell, G. E. Moore etc.) ; „pozitiviștii logici" (A.J. Ayer, R. Carnap etc.) și „analiza lingvistică" (G. Ryle, P.F. Strawson, J.L. Austin etc.).

3. Bertrand Russell, *Logic and Knowledge, Essays 1901—1950*, Clarendon Press, London, 1956, p. 182.

4. Cf. J. Joergensen, *The Development of Logical Empiricism*, în *Foundations of the Unity of Science*, edited by O. Neurath, R. Carnap and Ch. Morris, vol. 2, Nos. 1—9, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1970, p. 857 și urm.

5. Bertrand Russell, *Principia Mathematica : aspecte filozofice*, în vol. *Logică și filozofie*, Editura politică, București, 1966, p. 90.

6. *Ibidem*, p. 90.

7. *Ibidem*, p. 91.

8. David H. De Grood, *Consciousness and Social Life*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1976, p. 13.

9. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* : prefața lui B. Russell, ed. Callimard, Paris, 197., p. 9.

10. *Ibidem*, p. 16 ; B. Russell precizează că „ceea ce Wittgenstein denumește «stare de fapt» (Sachverhalt) este același lucru pe care îl numim «fapt atomar»" (p. 15).

11. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., p. 147 (propozițiile 6.1 ; 6.1.2).

12. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, propozițiile 2.11 și 2.12 ; trimiterile la această lucrare se vor face, în continuare, conform uzanței, prin indicarea, în paranteze, a numerotării respectivelor propoziții.

13. *Ibidem*, p. 30.

14. *Ibidem*, p. 10.

15. F. P. Ramsey, un filozof de la Cambridge, care a murit în 1930, la 26 de ani, i-a reproșat lui Wittgenstein, în lu-

crarea *Bazele matematicii* (1929), că formularea sa ar accepta tacit posibilitatea unor adevăruri inexprimabile, subliniind, ironic, că „ceea ce nu poți spune, nu poți spune și nici nu poți fluiera acest lucru (de nespus)".

16. Stephen Toulmin, *Reason in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, p. 77—78.

17. *The Scientific Conception of the World: The Viena Circle*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht (Holland), Boston (U.S.A.), London (England), 1973, p. 8.

18. În comunicarea prezentată la Congresul mondial de filozofie de la Düsseldorf (1978), A. J. Ayer a calificat acest tip de analiză drept „reducționistă" *(reductive analysis)*, subliniind că numai prin depășirea acestei modalități (împărtășită mult timp chiar de el) s-a putut proba că „în ciuda campaniei furibunde antimetafizice, filozofia analitică nu și-a întors complet privirile de la problemele generale și permanente ale filozofiei" (A. J. Ayer, *Analytical Philosophy*, xerox, Düsseldorf, 1978, p. 21 ; 33).

19. În rîndurile de față ne interesează îndeosebi concepția pozitivismului logic despre statutul filozofiei ; o dezbatere amplă asupra interpretării neopozitiviste a problemelor logicii, metodologiei și filozofiei științei, în I. Pârvu, *Semantica și logica științei*, Editura științifică, București, 1974; Al. Boboc, *Neopozitivismul și știința contemporană*, Editura politică, București, 1974 ; M. Flonta, *Adevăruri necesare ?*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1975 ; I. Pârvu, *Neopozitivismul și problemele logicii și ale filozofiei contemporane a științei*, Editura politică, București, 1977 (în vol. 5 de consultații din „Probleme ale materialismului dialectic și istoric și ale rolului științei și tehnicii în progresul economico-social al țării"). Menționez că, pentru a concentra prezentarea distincției „analitic-sintetic", voi lua în considerație încă de la început „principiul falsificării" (introdus de K. Popper mai tîrziu), corelîndu-l cu distincția „verificabil-nonverificabil" (prezentă încă în lucrarea lui R. Carnap din 1934).

20. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Gollanz, London 1946, p. 36.

21. Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1939 ; ediția în limba engleză (revăzută), New York, 1957, p. 51.

22. Cf. Rudolf Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie*. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, Berlin, 1928.

23. *The Scientific Conception of the World : The Viena Circle*, ed. cit., 1973, p. 18.

24. Rudolf Carnap, *Semnificație și necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 276.

25. Rudolf Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass. 1962, p. 250.

26. R. Carnap folosește termenul doar în contextul unei polemici, obligat de utilizarea acestuia de către W. van O. Quine, dar menționează : este o „expresie care, după părerea mea, induce în eroare" *(Semnificație și necesitate*, ed. cit., p. 276).

27. Rudolf Carnap, *Semnificație și necesitate*, ed. cit., p. 276.

28. *Idem.*

29. Ilie Pârvu, *Filozofia analitică contemporană*, în Revista de filozofie, nr. 6/1976, p. 753 ; autorul argumentează și „dubla relativitate" a distincției carnapiene „intern-extern".

30. R. Carnap, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du language*, Hermann éd., apud *Les grands textes de la philosophie*, Bordas, Paris, 1973, p. 54.

31. Fr. Waismann, *How I see philosophy ?* în *Logical Positivism*, edited by A. J. Ayer, Glencoe Ill, 1959, p. 380. În aceeaşi ordine de idei, V. Tonoiu sublinia că „denunţînd vechile absoluturi ale metafizicii dogmatice, analiza logică riscă să sfîrşească prin a impune noi dogme, noi absoluturi" (*Metafilozofia ca dimensiune a unor variante ale criticismului*, în vol. *Epistemologia şi analiza logică a limbajului ştiinţei*, Editura politică, Bucureşti, 1975, p. 300.)

32. W. van O. Quine, *Două dogme ale empirismului*, în *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura politică, Bucureşti, 1974, p. 53.

33. *Ibidem*, p. 54.

34. *Ibidem*, p. 55.

35. Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, Timişoara, 1974, p. 38.

36. A. J. Ayer, *Russell and Moore : The Analytical Heritage*, London, Macmillan, 1971, p. 228—232.

37. Am încercat o prezentare critică a concepţiei empirist-logice despre judecăţile de valoare în *Axiologia şi condiţia umană*, Editura politică, 1972, p. 82—86, 94—96 ; ea a fost detaliată în *Rationality and the Bias of Value Judgments* (studiu publicat în „The Journal of Value Inquiry", vol. XII, nr. 2, spring, 1978, p. 126—133).

38. Lucian Blaga, op. cit., p. 37.

39. Mortimer J. Adler, *The Conditions of Philosophy*, Dell Publishing Co. Inc., N. Y., 1967, p. 64.

40. H. H. Price, *Clarity is Not Enough*, în *Contemporary British Philosophy*, Third Series, Ed. H. D. Lewis, London, 1956, p. 18. Se impune menţiunea că L. Wittgenstein acceptă şi el, în lucrarea *Investigaţii filozofice*, o funcţie „terapeutică" a filozofiei, dar cu totul în alt sens : prin readucerea cuvintelor de la folosirea lor „metafizică" la folosirea lor „curentă", în contexte de viaţă determinate.

41. G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Oxford University Press, London, 1969, p. 39.

42. Pentru a marca distincţia faţă de L. Wittgenstein din *Tractatus...*, L. Wittgenstein din *Investigaţii filozofice* este numit fie „the later Wittgenstein", fie — după sugestia lui W. Stegmüller — „L. Wittgenstein II".

43. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1955, p. 116.

44. Ludwig Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religion Belief*, edited by Cyrill Barrett, Basil Blackwell, Oxford, 1966, p. 2.

45. R. H. Popkin, A. Stroll, A. V. Kelly, *Philosophy*, ed. cit., p. 286.

46. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949, p. 1. Claritatea, vivacitatea şi expresivitatea stilului acestui eseu au fost subliniate în recenzia lui J. L. Austin printr-o izbutită butadă : „Le style c'est Ryle".

47. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, ed. cit., p. 16.

48. G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Oxford U. P., London, 1969, p. 68.

49. *American Philosophy in the Twentieth Century (a Sourcebook from Pragmatism to Philosophical Analysis)*, edi-

ted with an introduction by Paul Kurtz, The Macmillan Co., N. Y., 1966, p. 31.

50. Aceasta nu trebuie confundată nici cu neutralitatea *gnoseologică*, în sens husserlian, nici cu neutralitatea *axiologică* (deci ideologică !) în sens weberian. D. Zaslawski, într-o propunere de a sistematiza „regulile" noului tip de analiză — care a inspirat prezenta încercare —, porneşte tot de la surprinderea acestei note specifice.

51. Formulată explicit de J. L. Austin în *A Plea for Excuses*, ideea apare implicit în cartea sa *How to do things with words* (second edition, edited by J. D. Urmson and M. Sbisà, Oxford U. P., London, 1976, p. 163—164.)

52. Chiar funcţia filozofiei, înainte de a fi argumentată, este sugerată de Wittgenstein, în *Investigaţii filozofice*, printr-o metaforă : a filozofa constă în a te afla în situaţia unei muşte închise într-o sticlă, a încerca apoi să ieşi ciocnindu-te de pereţii transparenţi, pentru ca, în cele din urmă, să descoperi o eventuală posibilitate de ieşire şi să-i informezi pe ceilalţi asupra ei.

53. P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Anchor Books, Doubleday & Co. Inc., Garden City, 1963, p. XII.

54. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London, 1979, p. 46.

55. *Ibidem*, p. 47.

56. *Entretien avec Jean-Toussaint Desanti*, în „Le Monde", nr. 10 298 din 8 martie 1978, p. 2.

57. J. L. Austin, *A Plea for Excuses*, în *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1970, p. 182.

58. Paul Ricoeur et le Centre de phénoménologie, *La sémantique de l'action*, C.N.R.S., Paris, 1977, p. 5 ; Ricoeur se pronunţă pentru o „fenomenologie lingvistică a acţiunii", prin care „filozofia analitică şi fenomenologia trimit una la alta şi se sprijină reciproc" (*ibidem*, p. VII).

59. Barrows Dunham, *Ethics Dead and Alive*, A. A. Knopf, N. Y., 1971, cap. *The Problem About Problem* (p. 5—25) şi *Can I Know What's Right ?* (p. 72—93).

60. *Radical Currents in Contemporary Philosophy*, edited by D. H. De Grood. D. Riepe and J. Somerville, Warren H. Green Inc., St. Louis, Missouri, 1971, p. 13.

61. Albert Camus, *Caiete*, Editura Univers, Bucureşti, 1971, p. 298.

Capitolul al 4-lea

1. Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*, N. R. F. Gallimard, Paris, 1962, p. 14.

2. I. M. Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, Payot, Paris, 1951, p. 152, 185.

3. Dumitru Ghişe, *Existenţialismul francez şi problemele eticii*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1967, p. 154.

4. Formula apare în cap. II din *Essai sur les données immediates de la conscience* ; ea revine, prin sintagma „continuité de jaillissement" (H. Bergson *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris, 1930, p. 270).

5. William Frankena consideră că indiferenţa faţă de orice mobiluri extramorale este o condiţie a validităţii inter-

subiective a libertății. „Poate este chiar o caracteristică a însuși punctului de vedere moral" — adaugă el (în *Recent Conceptions of Morality*, eds. H. N. Casteñada and G. Nakhnikian, *Morality and The Language of Conduct*, Detroit, 1963, p. 15).

6. Descartes, *Méditations touchant la philosophie première*, în *Oeuvres choisies*, Libr. Garnier Frères, Paris, 1919, p. 113—114.

7. Maxime Glansdorff, *Les déterminants de la théorie générale de la valeur*, Université Libre de Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1966, p. 67.

8. V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, Editura politică, București, 1960, p. 156.

9. J.-P. Sartre : interviu acordat revistei „New Left Review", nr. 58/1969 ; cf. *Sartre contra Sartre*, în „România literară" din 25 februarie 1971 (traducerea a fost puțin modificată, prin confruntarea cu textul din limba engleză).

10. O trecere în revistă a acestor controverse, conjugată cu o evaluare a punctelor de vedere, în studiul lui N. I. Mariș, *Discuții actuale asupra existențialismului*, în „Revista de filozofie" nr. 5/1978, p. 616 și urm. ; autorul ajunge la concluzia că existențialismul trebuie considerat „un curent filozofic de orientare subiectivist-iraționalistă", care își construiește o anumită problematică și o dezbate „într-o manieră specifică" (p. 623). La rîndul său, William Smoot precizează că existențialismul *contemporan* trebuie apreciat făcînd abstracție de epigoni (P. Tillich, J. Eddie etc.) și pornind exclusiv de la „viziunea lui Heidegger și Sartre", adică de la „corpusul recunoscut de texte filozofice" care-i conferă existențialismului impact cultural. „Dacă existențialismul pare a fi în declin (rezumîndu-se, azi, la exegeze ale textelor heideggeriene și sartriene — *n.n.*) este pentru că multe din interpretările sale au fost integrate în cultura prezentului" (William Smoot, *The Future of Existentialism*, în „Philosophy Today", vol. XXIV, nr. 1/4, Spring, 1980, p. 10.)

11. S. Kierkegaard, *L'existence* (textes choisis), P.U.F., Paris, 1962, p. 40.

12. Albert Camus. *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942, p. 16.

13. R. Guileaud, *Être et liberté : une étude sur le dernier Heidegger*, Éditions Neuwelaerts, Paris, 1965, p. 173.

14. S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, I, Düsseldorf, 1951, p. 26 ; apud B. Bychovskii, *Kierkegaard*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1976, p. 47. Kierkegaard afirmă totodată că „toate problemele existenței sînt cuprinse în pasiune", dînd primatului existenței sensul de „primat al subiectivității și pasiunii" (p. 49).

15. Dumitru Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, Editura științifică, București, 1967, p. 39.

16. I.M. Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, ed. cit., p. 139.

17. Albert Camus, *La dernière interview*, în Paul Ginestier, *Pour connaître la pensée de Camus* (appendice), Bordas, Paris-Montréal, 1971, p. 203.

18. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, p. 38 ; *L'être et le temps*, N.R.F. Gallimard, Paris, 1972, p. 56 (traducerea textului heideggerian a fost efectuată confruntînd ambele ediții menționate).

19. „Fenomenologia a deschis calea spre ontologiile existențialismului... Fenomenologia a creat premisele pentru teza

fundamentală a existențialismului" (Al. Boboc, *Marxism-leninismul și confruntările de idei din filozofia contemporană*, Editura politică, București, 1973, p. 48).

20. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1947, p. 23.

21. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 35 ; *L'être et le temps*, ed. cit., p. 53.

22. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, în G. Pascal, *Les grands textes de la philosophie*. Bordas, Paris, 1978, p. 347 ; în continuare utilizăm — pentru succinta caracterizare a descrierii fenomenologice — și articolul respectiv din *Dicționarul de filozofie*, Editura politică, București, 1978.

23. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, ed. cit., p. 18.

24. Al. Boboc, *Heidegger și ontologia umanului*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1978, p. 208.

25. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed cit., p. 42 ; *L'Être et le temps*, ed. cit., p. 62 ; referirea lui J.-P. Sartre apare în *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 21.

26. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1964, p. 85. Urmăm sugestia lui N. Bagdasar de a abandona practica încetățenită și de a nu mai traduce *das Sein* prin *Ființă*. Evităm astfel un triplu risc: a) de a utiliza o inadecvată echivalență lingvistică, datorată faptului că, spre deosebire de *das Sein*, cuvîntul românesc *Ființă* desemnează tot ce are viață (în opoziție cu lucrul neînsuflețit) ; b) de a lua în considerație înțelesul de „ființă supremă" sau, în prelungirea tradiției metafizice, de „transcendență" ; c) de a-i acorda cuvîntului înțelesul limitat și antropomorfizant de om (ființă umană). Or, aceste trei sensuri sînt cu totul străine *das Sein*-ului lui Heidegger, ceea ce face îndoielnică legitimitatea utilizării *Ființei* ca un corespondent al lui τὸ ὄν (gr.), *l'Être* (fr.), *das Sein* (germ.), *the Being* (engl.). In studiile sale dedicate existențialismului, N. Bagdasar renunță de aceea la traducerea uzuală, propunînd cuvîntul *Existență* ca echivalent lingvistic pentru *Sein* (și *existent*, cu sens substantival, ca echivalent lingvistic pentru *Seiend*, ὄν *étant*). Apare însă, astfel, o altă dificultate, deoarece se estompează distincția dintre *a fi* și *a exista*, decisivă pentru existențialism (conform căruia un lucru *este*, ca ceva împlinit, dar numai omul *există*, pentru că el conștientizează neîmplinirile și se proiectează). Dacă traducem *Sein* prin *Existență*, cum vom mai traduce *Existenz*, cuvînt utilizat de Jaspers pentru a desemna existența personală, exercitarea posibilității omului concret de a fi el însuși ? Cum vom mai traduce conceptul sartrian *existence* (sinonim, în anumite contexte, cu *être-pour-soi*), care se referă exclusiv la modul de a fi specific *uman* ? Păstrînd pentru asemenea împrejurări termenul de *existență*, ne vom delimita de soluția propusă de N. Bagdasar, chiar dacă îi vom rămîne fideli atît în traducerea *Dasein*-ului heideggerian prin „existență umană" (sau „realitate umană") cît și în renunțarea la cuvîntul *Ființă* ca echivalent lingvistic pentru sensul substantival al lui *Sein*. Spre deosebire de D. Bădărău, care în studiul introductiv la *Metafizica* lui Aristotel considera că nu am putea găsi în limba română un alt echivalent pentru τὸ ὄν *(Das Sein)* — apt „a întruni atît ființele vii cît și lucrurile" —, ni s-a părut că un asemenea echivalent a fost găsit de M. Eminescu atunci cînd întrevedea un specific al omului în faptul că „formulînd raporturi în scris sau vorbire, va cerca s-o facă în măsura dictată de *firea* lucrurilor" (Eminescu, *Cugetări*, Editura Albatros, București, 1979, p. 35 ; a se vedea și p. 26 : „frumoasa haină ce acoperă pe *fire*" ; p. 66 : „cum în *fire*-s numai margini..." ; p. 67 : „în oamenii ce vor, ...trăiește

firea"). Traducînd substantivul *Sein* prin *Fire*, am constatat că o soluţie similară a fost propusă, cu ani în urmă, de Mihail Grădinaru (în *Prolegomene la o poietică marxistă*, Editura Junimea, Iaşi, 1972, p. 7—9), care explică doct şi — cred — convingător, temeiurile unei asemenea opţiuni, precizînd că *das Sein*, ca formă substantivizată a verbului *a fi* (nici *a exista*, nici *a fiinţa*), poate fi derivată, potrivit regulilor limbii noastre, doar de la infinitivul lung al verbului a fi : *fire*. În dezacord doar cu neavenita identificare a conceptelor „fire" şi „materie" (p. 11), întrevăd în soluţia propusă şi avantajul de a putea reda precis diferenţa ontologică heideggeriană „*Sein-Seiend*" prin cuplul categorial „*fire-fiind*", fără a renunţa însă la traducerea lui *Seiend* prin sinonimul *existent* în contexte care presupun raportarea lui la *Dasein*, reclamînd astfel apelul la cuplul categorial „existent-existenţă umană". Cum remarcă pătrunzător Constantin Noica, într-un context problematic mai larg, „toate generalităţile concrete se lasă cuprinse, în limba română, de *universalitatea* concretă care e firea. Nu se poate folosi aci un alt termen, cînd îl ai pe acesta la îndemînă", cu atît mai mult cu cît „înainte de a fi concept, el exprimă o *situaţie* în real sau a realului", permiţînd totodată surprinderea corelaţiei privilegiate „de-a lungul înţelesurilor firii, de la universalitatea concretă pînă la firea ireductibilă a omului" (Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 44 ; 49).

27. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, ed. cit., p. 87.

28. I.M. Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, ed. cit., p. 130.

29. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 660.

30 I.M. Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, ed. cit., p. 148.

31. K. Jaspers, *Initiation à la méthode philosophique*, Payot, Paris, 1966, p. 59.

32. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 37. Menţionăm că, în pofida apropierii sale salutare, pe alte planuri, de filozofia marxistă, pe care o consideră „singura interpretare valabilă a istoriei" chiar în *Critique de la raison dialectique* (1960) şi în scrierile ulterioare, Sartre n-a abandonat această teză, fundamentată în „*L'être et le néant* (1943). Cum remarcă un reputat exeget al său, „J.-P. Sartre păstrează ca punct de plecare experienţa umană, conştiinţa, individul", încercînd doar „să concilieze marxismul, care explică individul prin condiţiile sale sociale, cu gîndirea sartriană care nu poate evita să acorde primat experienţei trăite de individ, astfel încît pînă la ultimele lucrări se vor regăsi... teoria libertăţii şi responsabilităţii exprimate altădată în *L'être et le néant*" (R.M. Albérès, *J.-P. Sartre*, Paris, Editions Universitaires, 1972, p. 108—109, capitolul intitulat *Filozofia neomarxistă şi critica raţiunii dialectice*). Tocmai de aceea, numai „axul" invariant al concepţiei sartriene — exprimat pregnant în formula : „omul este condamnat la libertate" — va constitui obiectul analizei din prezentul capitol.

33. I.M. Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, ed. cit., p. 140.

34. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 2 ; *L'être et le temps*, ed cit., p. 17.

35. Gérard Granel, *Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger : „Sein und Zeit"*, în *Histoire de la philosophie, Le XX-e siècle*, vol. 8, ed. cit., 1977, p. 180.

36. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 7 ; *L'être et le temps*, ed. cit., p. 22.

37. *Ibidem*, p. 185 şi, respectiv, 238.

38. Gérard Granel, *op. cit.*, p. 182—183.

39. M. Heidegger, *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 82 ; teza conform căreia concepţia planetară a tehnicizării lumii exprimă, în timpurile moderne, ultima posibilitate a metafizicii ca doctrină a *fiindului* şi ca năruire a tentativei de a situa în afara raporturilor omului concret cu *Firea* un mod de a înţelege esenţa adevărului (*Eine Wandlung des Wesens der Wahrheit*), apare clar în comentariul scris de Heidegger, în 1939, pe marginea eseului lui Ernst Jünger, *Der Arbeiter* (Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1932).

40. I.M. Bochenski, *op. cit.*, p. 142.

41. Al. Boboc, *Heidegger şi ontologia umanului*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1978, p. 208—209 ; autorul articolului apreciază că Heidegger „avea, se pare, dreptate să considere unitare şi interdependente cele două perioade ale activităţii sale" (p. 209).

42. M. Heidegger, *Lettre à Richardson*, în „Les études philosophiques", nr. 1/1972, p. 10 ; 8.

43. „*Nur noch ein Gott kann uns retten*". *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, am 23 september 1966*, în „Der Spiegel", nr. 23, 1976, p. 209.

44. Paul Arthur Schilpp, *Heidegger : „Nur noch ein Gott kann uns retten" ;* în „*16-th World Congress of Philosophy*" (27 aug.—2 sept. 1978), Düsseldorf, 1978, p. 616—617.

45. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*. G. Necke, Pfullingen, 1954 p. 5.

46. Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie ; fragments posthumes*, Denoël, Gonthier, Paris, 1973, p. 65.

47. *La philosophie*, sous la direction de Charles-Henri Favrod, E.D.M.A., Paris, 1977, p. 102.

48. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 166 ; *L'être et le temps*, ed. cit., p. 205.

49. *Ibidem*, p. 182 şi, respectiv, p. 224.

50. *Ibidem*, p. 187—188 şi, respectiv. p. 230

51. *Ibidem*, p. 145 şi, respectiv, p. 181.

52. *Ibidem*, p. 223 şi, respectiv, p. 274.

53. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 61 ; 558.

54. Maurice Corvez, *La philosophie de Heidegger*, P.U.F., Paris, 1961, p. 7.

55. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, ed. cit., p. 76.

56. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte III*, Auflage 1954, p. 72.

57. Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant*, ed. cit., p. 660.

58. J. Colombel, *N'oubliez pas la lutte de classe*, în „Les temps modernes", februarie, 1971, nr. 295, p. 1472. Evoluţia lui Sartre este explicată în acest studiu prin receptivitatea sa faţă de evenimentele politice ale epocii : „acestea sînt circumstanţele plecînd de la care Sartre deplasează relaţiile stabilite anterior între libertate şi necesitate, individ şi colectivitate ; tot datorită lor, adică, participării pe care el a căutat s-o aibă la luptă, gîndirea sa are o istorie" (*ibidem*, p. 1473). În acelaşi timp, se impune constatarea că, deşi integrează factori sociali, şi în ultimele lucrări „J.-P. Sartre

păstrează ca punct de plecare experiența trăită, conștiința, individul" (R.M. Albérès, *J.-P. Sartre*, Editions Universitaires, Paris, 1972, p. 108.

59. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, p. 633 ; interviul — menționat anterior — a fost publicat în „Le nouvel observateur", nr. 800 din 9—16 martie 1980.

60. Dumitru Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, Editura științifică, București, 1967, p. 156.

61. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 36—37.

62. K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 70

63. Dumitru Ghișe, *op. cit.*, p. 121.

64. K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P,, București, 1957, p. 54.

65. Fr. Engels, *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., București, 1955 p. 129.

66. A.G. Mîslivcenko, *Problema libertății interioare*, în „Revista de filozofie", nr. 1/1971, p. 58.

67. Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, Editura științifică, București, 1970, p. 242.

68. Cf. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950, p. 119.

69. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1972, p. 7.

70. Pavel Apostol, *Trei meditații asupra culturii*, Editura Dacia, Cluj, 1970, p. 221—223.

71. *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura politică, București, 1975, p. 154.

72. Fr. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., p. 131.

Capitolul al 5-lea

1. Cf. Jean-Luc Chalumeau, *La pensée en France de Sartre à Foucault*, Editions Fernard Nathan, Paris, 1974, p. 49—64.

2. Pierre Fougeyrollas, *Contre Lévi-Strauss, Lacan, Althusser*, Ed. Savelli, Paris, 1976, p. 25.

3. Gilles Deleuze, *À quoi reconnait-on le structuralisme?*, în *Histoire de la philosophie*, sous la direction de François Châtelet, vol. 8, *Le XX-e siècle*, Hachette Littérature, Paris, 1977, p. 334.

4. „În acest sens — scrie Cl. Lévi-Strauss — celebra formulă a lui Marx : «oamenii își făuresc propria lor istorie, dar ei nu sînt conștienți de acest lucru», justifică în prima sa parte istoria și în a doua etnologia. În același timp, ea arată că ambele demersuri (cel istoric și cel structural — *n.n.*) sînt indisolubile" (Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Editura politică, București, 1978, p. 35).

5. Mircea Malița apreciază că „structuralismul a făcut operă de înaintaș față de metodologia sistemelor, deplasînd accentul de la «elemente» la «relații»" (*Sisteme în științele sociale*, coordonator M. Malița, Editura Academiei R.S.R., București, 1977, p. 9).

6. *Ibidem*, p. 9—10. Menţionăm, totodată, că este tot mai pronunţată tendinţa de a utiliza conceptul de sistem ca „un model idealizat al societăţilor", întrucît o societate este „un cvasi-sistem", adică un complex structurat, cu comportament sistemic, în care relaţiile relativ invariante ale întregului pot fi descrise empiric, fără să fie riguros definite în termenii teoriei sistemelor" (Pavel Apostol, *Viitorul*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1977, p. 126—127).

7. Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Dunod, Paris, 1973, p. 36.

8. A. L. Kroeber, *Anthropology*, N. Y., 1948, p. 325 ; *apud* Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Editura politică, Bucureşti, 1978, p. 335.

9. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, ed. cit., p. 335.

10. Precizăm că Saussure utiliza termenul de „sistem" cu sensul pe care Lévi-Strauss îl atribuie noţiunii de „structură" şi includea lingvistica într-o mai cuprinzătoare „ştiinţă a semnelor" (= semiologia).

11. Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, ed. cit., p. 336 ; deşi în textul citat Lévi-Strauss are în vedere îndeosebi structura socială (surprinzînd „deosebirea dintre două noţiuni adeseori confundate, adică aceea de *structură socială* şi aceea de *relaţii sociale*", ultimele fiind doar „materia primă întrebuinţată pentru construirea modelelor care scot în evidenţă *structura socială* însăşi") ; principiului i se conferă valabilitatea generală pentru „formele de analiză structurală utilizate în diferite domenii" (p. 336).

12. Noam Chomsky, *La linguistique cartesienne*, suivi de *La nature formelle du langage*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 139.

13. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, ed. cit., p. 250.

14. Cf. Pierre Francastel, *Pictură şi societate*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1970.

15. Jean Piaget, *Le structuralisme*, P.U.F., Paris, 1968, p. 7.

16. Lévi-Strauss, Lacan şi Foucault insistă frecvent asupra acestui principiu. Dealtfel şi Althusser, cînd vorbeşte despre *structura economică*, consideră că adevăraţii „subiecţi" nu sînt indivizii concreţi şi oamenii reali, după cum adevăratele „obiecte" nu sînt rolurile lor şi evenimentele care se produc, ci poziţiile într-un spaţiu topologic şi structural, definit prin relaţiile de producţie (cf. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, Bucureşti, 1970, p. 230—262).

17. Patrick Tort, *Linguistique : périphérie et transformations*, în *Les dieux dans la cuisine*, Aubier, Paris, 1978, p. 120.

18. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, ed. cit., p. 42—43. Menţionăm că în interpretarea etnologului francez conceptul de „inconştient" are o altă accepţie decît în psihanaliză, desemnînd cadrele formale cele mai generale ale spiritului uman, care presupun o ordine *simbolică* (ireductibilă la cea *reală* sau *imaginară*).

19. Gilles Deleuze, *A quoi reconnait-on le structuralisme ?*, în *Histoire de la philosophie*, vol. 8, *Le XX-e siècle*, ed. cit., 1977, p. 301.

20. Pornind de la un exemplu simplu (opoziţia „roşu-verde" în semnalizarea rutieră), Cl. Lévi-Strauss subliniază că, deşi „alegerea semnului poate fi arbitrară, el păstrează totuşi o valoare proprie, un conţinut independent care se

combină cu funcţia semnificantă pentru a o modula" (*Antropologia structurală*, ed. cit., p. 116—117).

21. O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safouan, F. Wahl, *Qu'es-ce-que le structuralisme?*, Editions du Seuil, Paris, 1968, p. 10.

22. În cadrul semioticii (ramură a logicii simbolice iniţiată de Ch. W. Morris şi centrată pe studiul general al semnelor), prin *semnificant* se înţelege aspectul direct-perceptibil al unui semn, iar prin *semnificat* aspectul conţinut şi desemnat de primul (de exemplu, rîsul, plînsul sau gesturile sînt *semnificanţi*, iar o anumită stare afectivă sau volitivă exprimată este *semnificatul*; în semnul A, *semnificantul* este aspectul grafic, perceptibil, iar *semnificatul* poate fi sau prima literă a alfabetului, sau vocala respectivă, sau o judecată universal-afirmativă etc.).

23. Cf. Cl. Lévi-Strauss, interviu publicat în „Le nouvel observateur", nr. 115 din 25—31 ianuarie, 1967.

24. Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, ed. cit., p. 338.

25. Gheorghe Vlăduţescu, *Totemismul*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 102.

26. Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, ed. cit., p. 252—253; menţionăm că, în lingvistică, *morfemele* sînt elemente morfologice (prefix, sufix etc.) cu ajutorul cărora se formează cuvinte, iar *semantemele* unităţi semantice de bază ale unei familii lexicale.

27. J.-P. Sartre, interviu publicat de revista „L'arc", reprodus în „Secolul 20" nr. 5/1967, p. 84. Cl. Lévi-Strauss precizează însă: „fenomenele sincronice prezintă... o omogenitate relativă, datorită căreia sînt mai uşor de studiat decît fenomenele diacronice", dar ele contureazã „o etapă preliminară a cercetării, fecundă în măsura în care permite formularea, în termeni mai riguroşi decît se face de obicei, a problemelor... de istorie. Dialectica structurală nu contrazice aşadar determinismul istoric: ea îl reclamă şi îi dă un nou instrument" (*Antropologia structurală*, ed. cit., p. 352; 290).

28. Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, ed. cit., p. 43; 75.

29. Cl. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 284.

30. Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, ed. cit., p. 253. În acest context, Petre Botezatu face remarci de o deosebită profunzime, subliniind că: a) „succesele de netăgăduit ale structuralismului se evidenţiază în provocarea unor restructurări epistemice de însemnătate capitală"; b) „efectele sistemice sînt, bineînţeles, totale în domeniul ştiinţelor formale, unde impulsul structuralităţii operează nestingherit"; c) „chiar amputate şi relativizate, aceste efecte comandă de la distanţă un început de organizare superioară, care pe fiecare treaptă promite tot mai mult; toate acestea cu o condiţie: strădania să nu degenereze în cazna ori confecţie" (P. Botezatu, *Formalism şi structuralitate*, în vol. *Epistemologia şi analiza logică a limbajului ştiinţei*, Editura politică, Bucureşti, 1975, p. 19).

31. Lucian Blaga, *Elanul insulei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 101.

32. Michel Foucault, interviu publicat în „Secolul 20", nr. 5/1967, p. 75.

33. J.-P. Sartre, interviu publicat în „Secolul 20", nr. 5/1967, p. 88.

34. C.I. Gulian, *Marxism și structuralism*, Editura politică, București, 1970, p. 243.

35. W.v.O. Quine, *Success and Limits of Mathematization*, comunicare la cel de-al XVI-lea Congres mondial de filozofie. Düsseldorf 1978 (text litografiat), p. 11 : 10.

36. Gilles Deleuze, *A quoi reconnait-on le structuralisme?* în *Histoire de la philosophie*, vol. 8, *Le XX-e siècle*, sous la direction de Francois Châtelet, Hachette Littérature, Paris, 1977, p. 306 ; 312.

37. J.-P. Sartre, interviu publicat în „Secolul 20", nr. 5/1967, p. 83 ; 85.

38. Michel Foucault, *Les mots et les choses*. Ed. Gallimard, Paris, 1966, p. 359.

39. *Ibidem*, p. 147.

40. În pofida faptului că nu mai acordă un rol privilegiat conceptului de *épistémè* și propune o „metodă arheologică" pentru descrierea sistematică a „jocului relațiilor într-un discurs-obiect". Foucault nu abandonează în cartea sa următoare, *Arheologia cunoașterii*, „aumanismul teoretic". „În zilele noastre — scrie el — faptul că în filozofie, sau mai curînd în afara ei și contra ei, în literatură și în reflexia formală, problema limbajului se pune, dovedește neîndoielnic că omul este pe cale de a dispărea" (*L'Archéologie du Savoir*, NRF Gallimard, Paris, p. 397).

41. Jean-Luc Chalumeau, *La pensée en France de Sartre à Foucault*, ed. cit., p. 58.

42. Cf. *Qu'est-ce-que le structuralisme?*, ed. cit., p. 304.

43. J. Piaget, *Le structuralisme*, ed. cit., p. 108.

44. Semnul — scrie Jacques Derrida — „nu poate să rețină diferența între semnificant și semnificat fără diferența între sensibil și inteligibil..., riscînd neîncetat să recadă dincolo de ceea ce el a deconstruit" (*De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1967, p. 25).

45. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, p. 101.

46. *Ibidem*, p. 130.

47. Radu Florian, *Introducere în teoria marxistă a determinismului social*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1979, p. 340.

48. *Ibidem*, p. 370.

49. Cl. Lévi-Strauss, *Tropice triste*, Editura științifică, București, 1968, p. 62.

50. M. Foucault, interviu publicat în „Secolul 20", nr. 5/1967, p. 74.

51. J.-P. Sartre, interviu publicat în „Secolul 20", nr. 5/1967, p. 88.

52. G.G. Granger, *Epistémologie économique*, în *Logique et connaissance scientifique*, sous la direction de Jean Piaget, Ed. Gallimard, Paris, 1967, p. 1023.

53. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, ed. cit., p. 128.

54. Pierre Fougeyrollas, *Contre Lévi-Strauss, Lacan, Althusser*, Savelli, Paris, 1976, p. 79.

55. Mikel Dufrenne, *Pentru om*, Editura politică, București, 1971, p. 23 ; 58.

Capitolul al 6-lea

1. In „Les nouvelles littéraires", nr. 2536, 10 juin, 1976 ; dossier „Les nouveaux philosophes".

2. Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. Bernard Grasset, Paris, 1977, p. 12.

3. *Ibidem*, p. 208 ; 191.

4. François Aubral et Xavier Delcourt, *Contre la nouvelle philosophie*, Ed. Gallimard, Paris, 1977, p. 21—22.

5. Cezar Radu, *O perspectivă semiotică asupra fenomenului kitsch*, în *Esteticul în sfera culturii*, Editura Meridiane, 1976, p. 162.

6. Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. cit., p. 43 ; 73 ; 85.

7. *Ibidem*, p. 184.

8. *Ibidem*, p. 11. „Comunismul este mort și îmbălsămat", declară la rîndul său J.-M. Benoist (în „L'Express" nr. 1386, 30 janvier-5 février 1978, p. 68).

9. Formula revine, ca un laitmotiv, în lucrările lui André Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (Ed. du Seuil, 1975) și *Les maîtres penseurs* (Ed. Grasset, 1977), fiind reluată de B.-H. Lévy în forma „oroarea nu este o deviere..., ci un efect, printre altele, al legilor din «*Capitalul*»" (*op. cit.*, p. 182).

10. Bernard Bonilauri, *Nouveaux philosophes : la mode à l'envers*, în „Le Figaro" din 25 octombrie, 1977, p. 2.

11. Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. cit., p. 10 ; 32 ; 44. Întrucît trimiterile la această lucrare-cheie a „noilor filozofi" sînt mai ample, în următoarele două paragrafe trimiterile la ea vor fi date în text.

12. Această accepție este mai amplu analizată de A. Glucksmann care reproșează „maeștrilor gînditori" (*maîtres penseurs*) că ar implica în critica raționalistă a „Stăpînului" (*Le Maître*), odată cu ideile de progres și revoluție, și „o filozofie de stat..., proferînd, pe șoptite : gîndesc, deci statul este" (A. Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, ed. cit., p. 118).

13. „O ranchiună din '68 ; n-au decît asta de vînzare", scrie Gilles Deleuze, referindu-se la „noii filozofi", care au introdus în Franța marketingul în filozofie, în loc să facă școală" (*Contre la nouvelle philosophie*, în „Le Monde", 19—20 juin, 1977).

14. Gilles Deleuze, *Contre la nouvelle philosophie*, în „Le Monde", 19—20 juin, 1977.

15. Pierre-Philippe Druet, *The „New Philosophy" in France*, în *International Philosophical Quarterly*, vol. XVIII, no. 1, march 1978, p. 92.

16. Maurice Clavel, *Dieu est Dieu, nom de Dieu !* ed. Bernard Grasset, Paris, 1976, p. 111 ; în aceeași lucrare apare și teza atît de scumpă „noilor filozofi" : „Gulagul era înscris în marxism de la bun început" (p. 108).

17. *Ibidem*, p. 55 ; 70. Tocmai pentru „sprijinul" dat de Lardreau, Jambet, Némo și alți „noi filozofi" în înlăturarea acestei temeri, Clavel le mulțumește, adăugînd patetic : „De aceea, ei sînt familia mea. Îi iubesc" (p. 71). La rîndul său, Némo scrie textual : „Clavel este sensibil la sprijinul pe care noi i-l aducem și ne acordă aprobarea sa ; există între noi complicitatea implicitului" (Philippe Némo, *L'homme structural*, ed. Grasset, Paris, 1975, p. 131).

18. J.-M. Benoist, interviu dat revistei „L'Express", no. 1386, 30 janvier-5 février 1978, p. 69.

19. Fr. Aubral, X. Delcourt, *Contre la nouvelle philosophie*, ed. cit., p. 304.

20. Yvon Quiniou, *La filiation avec „la nouvelle philosophie"*, în „Le Monde" din 28 iulie 1979. Dealtfel, înainte ca B.-H. Lévy și Ph. Némo să descalifice intelectual *orice* alternativă „de stînga", n-ar fi fost de conceput ca Alain de Benoist să afirme că azi „a fi «de dreapta» reprezintă cel mai bun mijloc de a fi undeva" și să formuleze imperativul de a fructifica „rezultatele recente ale etologiei, geneticii, istoriografiei" pentru „a elabora o construcție (intelectuală) aptă să servească o dreaptă a acestor timpuri" (Alain de Benoist, *Vu de droit*, 4me édition, Copernic, Paris, p. 15 ; 7 ; 26).

21. N. Poulantzas, *L'état, le pouvoir et le socialisme*, P.U.F., Paris, 1978, p. 51.

22. Philippe Némo *La matière et l'ésprit*, în „Le Monde", nr. 10 770 din 15 septembrie 1979. O dezvoltare mai amplă a problemei raporturilor cu „noua dreaptă" și o analiză critică a tentativei de a se confecționa un suport filozofic scientist-biologist al neofascismului, în studiul *Noua dreaptă la confluența politicii cu filozofia*, publicat în, „Era socialistă", nr. 17/1979.

23. Bernard-Henri Lévy, *Le testament de Dieu*, ed. Bernard Grasset, Paris, 1979, p. 11—71.

24. *Ibidem*, p. 16 ; 9.

25. *Ibidem*, p. 9.

26. *Ibidem*, p. 185.

27. *Ibidem*, p. 10.

28. *Ibidem*, p. 44.

29. Acestea sînt prezentate și analizate amplu în capitolul „Cele șapte porunci", *op. cit.*, p. 203—222.

30. *Ibidem*, p. 21.

31. K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 52.

32. Bernar-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. cit., p. 36—37.

33. Jean-Louis Lecercle, *Jean-Jacques Rousseau*, Libr. Larousse, Paris, 1973, p. 73.

34. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, Bibliothéque de la Pléiade, 1959—1970, vol. II, p. 969—970.

35. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. III, p. 49.

36. B.H.-Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. cit., p. 78.

37. Guy Besse, *Du Rousseau au communisme*, în „Europe" no. 391—392, nov.-dec. 1961, p. 171.

38. J.L. Lecercle, *op. cit.*, p. 78 ; 76 ; 180.

39. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. III, p. 392.

40. „A susține pesimismul istoric" înseamnă „a lua poziție contra propovăduitorilor luminilor, care se numesc «filozofi ai istoriei»", scria B.-H. Lévy (interviu publicat în „Le Monde", nr. 10 242 din 4 ianuarie, 1978).

41. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau*, în *Histoire de la philosophie*, vol. 2, sous la diréction d'Yvon Bélaval, Encyclopédie de la Pléiade, N.R.F. Paris, 1973, p. 701.

42. Ronald Grimmsley, *The Philosophy of Rousseau*, Oxford U.P., London, 1973, p. 163.

43 Cl. Lévi-Strauss, *Tropice triste*, Editura științifică, 1968, p. 409.

44. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. IV, p. 468.

45. B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. cit., p. 38.

46. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. IV, p. 524.

47. B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. cit., p. 37.

48. J.-L. Lecercle, *J.-J. Rousseau*, ed. cit., p. 175.

49. *Ibidem*, p. 113.

50. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. III, p. 82—83.

51. *Ibidem*, p. 391.

52. J.-L. Lecercle, *op. cit.*, p. 165.

53. Galvano della Volpe, *„Rousseau et Marx" et autres écrits*, Bernard Grasset, Paris, 1974, p. 55.

54. Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. cit., p. 178.

55. Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice*, Editura politică, București, 1963, p. 359.

56. Cf. K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 577.

Capitolul al 7-lea

1. V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Editura politică, București, 1963, p. 539.

2. Paul Kurtz, *American Philosophy in the Twentieth Century*, The Macmillan Co., N.Y., 1967, p. 17.

3. *Guide to the Works of John Dewey*, edited by Jo Ann Bodyston, Carbondale, Southern Illinois U.P., 1970, p. 396.

4. I.M. Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, Payot, Paris, 1951, p. 67.

5. Jacques Mantoy, *Les 50 mots-clés de la philosophie contemporaine*, Privat, Paris, 1971, p. 66—71.

6. Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, ed. a II-a, Ann Arbor, 1962, p. 274—275 ; 281.

7. Neil Mc. Innes, *The Western Marxists*, Alcove Press, Bradford and London, 1972, p. 44.

8. *La philosophie*, tome 3, „Les dictionnaires Marabout Université. Savoir Moderne", dirigée par Jacques Dumont et Philippe Vandooren, Gérard & Co., Paris, 1972, p. 545.

9. Din păcate, deși în literatura filozofică marxistă din țara noastră au fost elaborate studii pertinente asupra existențialismului, neoraționalismului, fenomenologiei, spiritualismului neotomist etc., pragmatismul este încă prea puțin cercetat. Nu numai că s-a scris prea puțin, dar ceea ce s-a scris este nesatisfăcător atît sub raportul informării, cît și al aprecierii. In privința *informării*, este poate

de ajuns să amintim că într-o carte se vorbește despre „John Dewey, esteticianul englez existențialist" (cf. M. Petrișor, *Curente estetice contemporane*, Editura Univers, București, 1973, p. 73), formulare la care s-ar putea replica, glumind: este tot atît de „englez" pe cît este de „existențialist". În privința *aprecierii*, întîlnim într-o altă lucrare următoarea opinie: „pragmatismul, idealism subiectiv în termeni, se reduce în fond, mai cu seamă cînd e pus în situația de a răspunde obiecțiilor ce i se aduc, la cea *mai autentică* (subl. ns.) epistemologie materialist-dialectică, cu ignorarea *doar* a rolului practicii în cunoaștere, în înțelesul ei social-istoric" (Al. Posescu, ***Cuvînt înainte***, în *Aspecte din filozofia contemporană*, Editura Academiei R.S.R., București, 1970, p. 9). Textul citat cuprinde două enunțuri ireconciliabile, deoarece noua perspectivă a praxisului dă o cu totul altă turnură întregului demers epistemologic marxist, incompatibil cu deprecierea pragmatistă a „teoreticului". Se ridică, firesc, întrebarea: cum ar putea fi înscrisă „cea mai autentică epistemologie materialist-dialectică" în coordonatele unei filozofii pentru care alfa și omega îl reprezintă „mitul utilului"?

10. ***The American Pragmatists***, selected writings, edited and introduced by M. R. Konvitz and G. Kennedy, Meridian Books, The World Publishing Co., Cleveland and New York, 1962, p. 7—8.

11. *Ibidem*, p. 74.

12. W. James, *Pragmatism* : ***A New Name for Some Old Ways of Thinking*** în ***The American Pragmatists***, ed. cit., p. 33.

13. R.H. Popkin, A. Stroll, A.V. Kelly, *Philosophy*, W.H. Allen, London 1972, p. 265.

14. W. James, *op. cit.*, p. 32.

15. *Histoire de la philosophie*, vol. 3 (du XIX-ème siècle à nos jours), sous la direction d'Yvon Beleval, Encyclopédie de la Pléiade, ed. Gallimard, Paris, 1974, p. 505.

16. W. James, *op. cit.*, p. 76.

17. I. M. Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, ed. cit., p. 103.

18. John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books Ltd., Middlesex, England, 1970, p. 104.

19. Paul Tibbetts, *An Unexplored Dimension of James's Thought*, în „The Personalist", vol. LII, nr. 3/1971.

20. W. James, *Pragmatism*, în ***The American Pragmatists***, ed. cit., p. 56, J. Dewey susține aceeași teză: „o teorie devine adevărată dacă lucrează" *(if it works)*.

21. H. Bergson, *Introduction*, în W. James, ***Le pragmatisme***, 2me édition, Flammarion, Paris, 1918, p. 11.

22. W. James, *Pragmatism*, în ***The American Pragmatists***, ed. cit. p. 55.

23. *Ibidem*, p. 65.

24. Cf. Charles Morris, ***Foundations of the Theory of Signs***, în *Foundations of the Unity of Science*, volume 1, Nos. 1—10, edited by O. Neurath, R. Carnap, Ch. Morris, The University of Chicago and London, 1971, p. 77 și urm., îndeosebi capitolul V : *Pragmatics* (p. 107—120).

25. Bertrand Russell, ***A History of Western Philosophy***, Simon and Schuster, N. Y., 1965, p. 824.

26. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, p. 299.

27. J. E. Bentley, *An Outline of American Philosophy*, Littlefield Adams & Co., Totowa, New Jersey, 1965, p. 153.

28. *Histoire de la philosophie*, vol. 3, sous la direction d'Yvon Belaval, ed. cit., p. 505.

29. R. H. Popkin, A. Stroll, A. V. Kelly, *Philosophy*, ed. cit., p. 265.

30. Noua denumire apare revendicată expres în lucrarea lui J. Dewey, *Philosophy and Civilisation*, inclusă în *The Developement of American Pragmatism*, Milton, Blach & Co., N. Y., London, 1931, p. 23—24.

31. J. E. Bentley, *op. cit.*, p. 153.

32. John Dewey, *Democrație și educație*, Editura didactică și pedagogică, București, 1972, p. 125.

33. M. R. Konvitz și G. Kennedy apreciază, de pildă, că instrumentalismul lui Dewey „este acela care a făcut din pragmatism un sistem coerent de gîndire, considerat de critici, simpatizanți și adversari drept filozofia civilizației americane" (în *The American Pragmatists*, Meridian Books, The World Publishing Co., Cleveland and New York, 1962, p. 175).

34. Hegel, *Prelegeri de estetică*, Editura Academiei R.S.R., București, 1966, p. 60.

35. Cf. P. A. Schilpp, *The Philosophy of John Dewey*, vol. I, The Library of Living Philosophers, La Salle Illinois, Open Court, 1971, p. 597.

36. „Metodologia cunoașterii propusă în aceste pagini — scrie John Dewey în 1916 — ar putea fi denumită pragmatică" (J. Dewey, *Democrație și educație*, ed. cit., p. 291).

37. Richard J. Bernstein, *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, N. Y., Bobss Merrill, 1960, p. XIX—XX.

38. John Dewey, *Experience and Nature*, second edition revised, N. Y., Dover Publications, 1958, p. 47.

39. Am enunțat, în rîndurile anterioare, teza fundamentală pe care a argumentat-o John Dewey în capitolul VI *(The Continuum of End-Means)*, din principalul studiu în care și-a expus teoria generală a valorizării ; cf. John Dewey, *Theory of Valuation*, în *Foundations of the Unity of Science*, vol. 2, Nos. 1—9, edited by O. Neurath, R. Carnap, Ch. Morris, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1970, p. 379—447.

40. James Gouinlock, *John Dewey's Philosophy of Value*, Humanities Press, N. Y., 1972, p. 14.

41. David H. De Grood, *Intelligence and „Radicalism" in John Dewey's Philosophy*, în *Consciousness and Social Life*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1976, p. 56.

42. John Dewey, *The Field of Value*, în *Value : A Cooperative Inquiry*, ed. R. Leplay, N. Y., 1949, p. 77.

43. J. E. Bentley, *op. cit.*, p. 166.

44. John Dewey, *Democrație și educație*, ed. cit., p. 280.

45. J. A. Leighton, *The Field of Philosophy*, Cap. XXV *(Pragmatism)*, D. Appleton & Co., New York, 1970, p. 381.

46. Cf. *Les études philosophiques*, nr. 4/1964, p. 281.

47. Cf. Philip M. Zeltner, *John Dewey's Aesthetic Philosophy*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1975, p. 55.

48. R. T. De George, *Technology and Reason*, în *Proceedings of the XV-th World Congress of Philosophy*, Sofia, 1973, p. 306.

49. W.v.O. Quine, *Două dogme ale empirismului*, în *Epistemologie. Orientări contemporane*, ed. cit., p. 58.

50. „Meritele atacului lui Dewey împotriva teoriei tradiționale — menționează Nicholas Rescher — rezidă nu în reacția sa potrivnică distincției între valori-mijloc și valori-scop *ca atare*, ci doar în opoziția față de o concepție monistă asupra valorii-scop" (*Introduction to Value Theory*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1969, p. 54).

51. Stephen Toulmin, *Reason in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, p. 51.

52. D. D. Roșca, *Mitul utilului*, în *Puncte de sprijin*, ed. Țara, Sibiu, 1943, p. 20—21.

53. *Ibidem*, p. 36—37.

54. *Ibidem*, p. 39.

Capitolul al 8-lea

1. Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, P.U.F., Paris, 1976, p. 45.

2. Pierre Kaufmann, *Freud : la théorie freudienne de la culture*, în *Histoire de la philosophie*, sous la direction de Fr. Châtelet, vol. 8, *Le XX-e siècle*, Hachette Littérature, Paris, 1977, p. 17—75.

3. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Imago Publishing Co. Ltd., London, ediție în 18 volume (1956—1968), vol. XV, p. 170.

4. Scrisorile sînt citate atît în cartea lui Ernst Jones, *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, P.U.F., Paris, 1970, cît și în cea a lui Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, ed. cit., p. 16—17.

5. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1916—1917), Payot, Paris, 1925, p. 25.

6. Michel Haar, *Introduction à la psychanalyse. Freud*, Hatier, Paris, 1973, p. 70—71.

7. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, ed. cit., p. 422.

8. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, p. 319. La rîndul său, P.-L. Assoun menționează : „Cucerirea obiectului său — inconștientul — este aceea care a permis psihanalizei să se revendice ca *Naturwissenschaft*" (în *Freud, la philosophie et les philosophes*, ed. cit., p. 62).

9. S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), P.U.F., Paris, 1967, p. 517.

10. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, ed. cit., p. 299.

11. P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, ed. cit., p. 83.

12. Apud Ernst Jones, *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, ed. cit., vol. I, p. 325.

13. Afirmația apare într-o scrisoare a lui Freud către Jung din 5 iulie 1910 ; *ibidem*, vol. II, p. 471.

14. S. Freud, *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. XVII, p. 80.

15. E. Jones, *op. cit.*, vol. II, p. 90.

16. Apud P.-L. Assoun, *op. cit.*, p. 49.

17. *Ibidem*, p. 52.

18. Otto Rank, *Traumatisme de la naissance*, Payot, Paris, p. 7, apud P.-L. Assoun, *op. cit.*, p. 57.

19. S. Freud, *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. XIV. p. 183.

20. P.-L. Assoun, *op cit.*, p. 63.

21. *Ibidem*, p. 65.

22. *Ibidem*, p. 65—66.

23. *Ibidem*, p. 67—68.

24. Enunțul apare într-o scrisoare a lui Freud din 10 martie 1898 ; cf. *La naissance de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1973, p. 218.

25. S. Freud. *La psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, Paris, 1924, p. 299.

26. P.-L. Assoun, *op. cit.*, p. 72 (subl. ns.).

27. Apud Bernard Bonilauri, *Les conquêtes de la psychanalyse*, în „Le Figaro", 14 septembrie 1979, p. 24.

28. S. Freud, *Totem et Tabou* (1912), Payot, Paris, 1947, p. 180.

29. S. Freud. *Ma vie et la psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1949, p. 235.

30. James W. Daley, *Le problème de la valeur en psychanalyse*, în „Diogène", no 59, juillet-sept. 1967, p. 11.

31. Pierre Kaufmann. *Psychanalyse et théorie de la culture*, ed. Denoël, Gonthier, Paris, 1974, p. 147.

32. S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), în *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. XIV, p. 227.

33. H. Marcuse, *Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, Ed. du Minuit, Paris, 1963, p. 23 ; 28.

34. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, în *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. XIV, p. 475.

35. *Ibidem*, p. 446.

36. *Ibidem*, p. 506.

37. C. B. Clément, P. Bruno, L. Sève, *Pentru o critică marxistă a teoriei psihanalitice*, Editura didactică și pedagogică, București, 1975, p. 70.

38. K. Marx, *Cuvînt rostit la aniversarea gazetei „The people's Paper"* (14 apr. 1856), în K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 12, Editura politică, București, 1962, p. 24.

39. S. Freud. *Correspondance* (1873—1939), apud P. Kaufmann, *Psychanalyse et théorie de la culture*, ed. cit., p. 14.

40. Jacques Lacan, *Écrits*, Ed. du Seuil, Paris, 1966, p. 800.

41. *Ibidem*, p. 285.

42. *Ibidem*, p. 259.

43. C. B. Clément, P. Bruno, L. Sève, *Pentru o critică marxistă a teoriei psihanalitice*, Editura didactică și pedagogică, București, 1975, p. 97.

44. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XI. Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 23.

45. Pierre Fougeyrollas. *Contre Lévi-Strauss, Lacan, Althusser*, Savelli, Rome, 1976, p. 134.

46. Jean-Luc Chalumeau, *Psychanalyse et schizo-analyse* în *La pensée en France de Sartre à Foucault*, Editions Fernand Nathan, Alliance Française, Paris, 1974, p. 91.

47. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Ed. de Minuit, Paris, 1972, p. 352.

48. *Ibidem*, p. 232. Pe contracopertă. Deleuze dă o prezentare sintetică a concepției sale, sugerînd că ea ar putea înlocui întreaga carte. Iată cum sună, în linii mari, această autoprezentare :
— Ce este inconștientul ? Nu este un teatru, ci o uzină, un loc și un agent de producere a dorințelor *(machines désirantes)* ; inconștientul nu e nici figurativ, nici structural, ci mașinal.
— Ce este delirul ? O investire inconștientă a cîmpului social-istoric. *Schizo-analiza* devine o analiză, concomitentă, a „mașinilor" producătoare de dorințe și a investițiilor sociale pe care le operează.
— Ce este Oedip ? Istoria unei lungi „erori", care blochează forțele productive ale inconștientului, făcîndu-le să joace într-un teatru de umbre în care se pierde puterea revoluționară a dorinței, devenită prizonieră a sistemului familiei, astfel încît ne împiedică să înțelegem procesul schizofreniei și să ne eliberăm de el.

49. Jean-Luc Chalumeau, *op. cit.*, p. 93.

50. *La philosophie*, E.D.M.A., collection dirigée par Charles-Henri Favrod, Le Livre de Poche, Paris, 1977, p. 79.

51. Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, ed. cit., p. 17.

52. Karen Horney, *La personnalité névrotique de notre temps*, L'Arche, Paris, 1953, p. 25.

53. Cf. *Ethnologie générale*, sous la direction de Jean Poirier, Encyclopédie de la Pléiade, 1968, p. 1702—1703.

54. Erich Fromm, *Man for Himself*, Holt, Rinehart and Winston, N. Y., 1947, p. 34.

55. Cf. Erich Fromm, *The Revolution of Hope*, Harper & Row Publishers, N. Y., 1972, p. 86 și urm. În acest context, merită amintit că Erich Fromm a reproșat unui articol critic publicat în 1955 de H. Marcuse faptul că îl asociază nediferențiat lui Horney și Sullivan. „Gîndesc, ca Marcuse, că societatea capitalistă contemporană este o societate alienantă, dar — scrie Fromm — ...sînt absolut în dezacord cu el cînd pretinde că analiza condițiilor împlinirii umane într-o asemenea societate este ideologică și încurajarea practicării ei ar proslăvi adaptarea" (E. Fromm, *Les implications humaines du gauchisme instinctiviste*, în „Partisans", nr. 32—33, octobre-novembre 1966).

56. Florin Duţă, *Marxism și psihanaliză la Wilhelm Reich*, în „Revista de filozofie", nr. 2 din 1979, p. 184.

57. Wilhelm Reich, *L'application de la psychanalyse à la recherche historique*, în „L'homme et la société", nr. 11/1967, p. 7.

58. Wilhelm Reich, *La fonction de l'orgasme*, L'Arche, Paris, 1952, p. 162.

59. Wilhelm Reich, *La révolution séxuelle*, Payot, Paris, 1936, p. 36.

60. Cf. Herbert Marcuse, *La dimension ésthétique*, Ed. du Seuil, Paris, 1979.

61. Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice*, Editura politică, București, 1977, p. 235.

62. *Ibidem*, p. 439 (subl. ns.).

63. *Ibidem*, p. 441.

64. Alain de Benoist, *Vu de droite*, Ed. Copernic, Paris, 1978, p. 466.

65. Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 237—238 (subl. ns.).

66. *Ibidem*, p. 211.

67. *Idem*.

68. Herbert Marcuse, *Die Gesellschaft als Kunstwerk*, în „Forum", noembr.-decemb. 1967, Heft 167—168, p. 865.

69. Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice*, ed. cit., p. 214.

70. *Ibidem*, p. 209—210.

71. *Ibidem*, p. 210.

72. N. Tertulian, *Studiu introductiv* la H. Marcuse, *Scrieri filozofice*, ed. cit., p. 60.

73. Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice*, ed cit., p. 210.

74. Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, Ed. de Minuit, Paris, 1963, p. 16.

75. Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice*, ed. cit., p. 435.

76. *Ibidem*, p. 296 .

77. *Idem*.

78. *Ibidem*, p. 297.

79. *Ibidem*, p. 435 ; 297.

80. *Ibidem*, p. 419.

81. *Ibidem*, p. 300.

82. *Ibidem*, p. 294. Am modificat traducerea, preferînd redarea fidelă a sintagmei din prefața scrisă de Marcuse pentru ediția franceză a cărții *Omul unidimensional*, considerînd că diferența de nuanță prezintă importanță.

83. *Ibidem*, p. 298.

84. *Ibidem*, p. 453.

85. *Ibidem*, p. 428. Lucrarea lui Marcuse, *Omul unidimensional* — pe care am analizat-o mai amplu — se încheie, semnificativ, cu următorul citat din Walter Benjamin : „Nădejdea nu ne este dată decît de dragul celor deznădăjduiți".

86. *Ibidem*, p. 419.

87. *Ibidem*, p. 439.

88. *Ibidem*, p. 375—376.

89. *Ibidem*, p. 440.

90. Am în vedere încercarea întreprinsă în *Ce este fericirea?*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1978, p. 52—95.

91. Lucian Blaga, *Elanul insulei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 77.

92. Jean Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, N.r.f. Gallimard, Paris, 1971, p. 381.

93. Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Ed. Fayard, Paris, 1970, p. 273.

94. Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge & Kegan Paul, London, 1975, p. 32.

În loc de încheiere

1. Louis Althusser, *The Crisis of Marxism*, în „Marxism Today", july 1978, vol. 22, number 7, p. 215—221.

2. *Op. cit.*, p. 215.

3. K. Marx-F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 24.

4. Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, François Maspero, Paris, 1973, p. 24 ; 35 ; 36.

5. *Ibidem*, p. 86 ; 90 ; 11 ; 32.

6. Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Editions Robert Laffont, Paris, 1977, p. 412.

7. Louis Pauwels, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, Stock, Paris, 1978, p. 178.

8. Alain de Benoist, *Vu de droite*, Copernic, 4 me éd., Paris, 1978, p. 25.

9. R.G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, The Clarendon Press, Oxford, 1933, p. 7.

10. Marvin Farber, *Basic Issues of Philosophy*, Harper & Row Publishers, N.Y., Evanston and London, 1968, p. 36 (subl. ns.).

11. Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura politică, București, 1979, p. 90.

12. Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Dunod, Paris, 1973, p. 208.

13. V.I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 324.

14. A. Polikarov, *Science and Philosophy*, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, 1973, p. 86.

15. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, p. 113.

16. *Idem*.

17. Am în vedere remarca lui Lucian Blaga, conform căreia „o filozofie postulează totdeauna o certitudine, căci numai pe un asemenea temei se poate clădi ; numai o «certitudine» poate să ofere un suficient sprijin schelăriei arhitectonice ce garantează clădirii filozofice oarecșicare durabilitate". Blaga precizează că „postulatul central se constituie fie printr-o teză, fie printr-un corp întreg, mai amplu sau mai redus, de teze", în așa fel încît „un sistem sau o viziune (filozofică) suportă pînă la un punct contradicții interioare, dar numai contradicții ce nu se declară în raport cu postulatul central..., afară doar de cazul că sectorul incriminat nu este atît de important" (*Despre conștiința filosofică*, Editura Facla, Timișoara, 1974, p. 117). Acceptînd acest punct de vedere, se pot sesiza analogii cu situația metodologică a științei (unde — cum subliniază Th. S. Kuhn — adoptarea unei „paradigme" înseamnă că membrii grupului disciplinar consideră fundamentele categoriale ale practicii lor științifice ca fiind „certitudini"), dar și disanalogii, deoarece „filozoful aspiră să devină autor al unei lumi, cîtă vreme omul de știință își asumă rolul de cercetător al unui domeniu delimitat din cîmpul infinit al fenomenelor" (*ibidem*, p. 55). Ținînd seama de faptul că în filozofie cercetarea „normală" și chestionările la nivel „paradigmatic" nu constituie faze succesive ci simultane, devine posibil transferul conceptului kuhnian de „paradigmă" din metateoria științei în metateoria filozofiei, cu o deplasare de sens aptă să surprindă atît analogiile sugerate chiar de Th. S. Kuhn (*Structura revoluțiilor științifice*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1976, p. 253—254), cît și disanalogiile. Întrucît postulatul central nu este același pentru cei ce practică filozofia într-o anumită epocă, cunoașterea filozofică are, prin excelență, un caracter pluriparadigmatic. Conceptul de „paradigmă", care la Kuhn desemna un

tip „închis" de cunoaştere din cadrul unor comunităţi ştiinţifice determinate, este astfel transferabil în domeniul filozofiei, dar numai în măsura nuanţării lui în raport cu statutul epistemologic al filozofiei. El va desemna deci nu „o matrice disciplinară" (*op. cit.*, p. 227), ci *matrici categoriale interdisciplinare*. Altfel interpretat, sau conceptul ar deveni absolut inoperant, sau ar duce la inacceptabila concluzie scientist-reducţionistă după care, pentru a depăşi faza preparadigmatică, filozofia ar trebui să înceteze a fi ca însăşi, adică filozofie.

18. Thomas S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, ed cit., p. 127.

19. Vasile Tonoiu, *Metafilozofia ca dimensiune a criticismului*, în vol. *Epistemologia şi analiza logică a limbajului ştiinţei*, Editura politică, Bucureşti, 1975, p. 298.

20. Cf. Umberto Ceroni, *Crisi del marxismo ?*, intervista di R. Romani. „Interventi", Roma, 1978.

21. Menţionez îndeosebi volumul *Opinii contemporane în problematica filozofiei marxiste*, Centrul de informare şi documentare în ştiinţele sociale şi politice, „Revista de filozofie", Bucureşti, 1974, grupînd studiile şi articolele semnate de Ion Aluaş (p. 8—25), Radu Florian (p. 26—41), Octavian Cheţan (p. 42—50), Constantin Borgeanu (p. 51—63), Alexandru Tănase (p. 64—67), C.I. Gulian (p. 68—71), Nicolae Bellu (p. 72—76) şi Ludwig Grünberg (p. 77—89).

22. Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste, III L'idéologie : une caricature*, în „Le Monde", 27 avril 1978, p. 11.

23. *Idem*.

24. *Marx-Engels-Lenin Despre dialectică*, texte alese, sistematizate şi comentate de Ion Ianoşi, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, vol. I, p. 34.

25. Louis Althusser, *The Crisis of Marxism*, în „Marxism Today", july 1978, vol. 22, number 7, p. 217.

26. Henri Lefebvre, interviu acordat lui Bruno Bernardi, în „La nouvelle critique", no. 125, juin 1979, p. 44.

27. Louis Althusser, *The Crisis of Marxism*, în „Marxism Today", july 1978, vol. 22, number 7, p. 215.

28. Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura politică, Bucureşti, 1979, p. 117 (subl. ns.).

29. Louis Atlhusser, *The Crisis of Marxism*, în rev. cit., p. 215.

30. *Ibidem*.

31. *Marx-Engels-Lenin Despre dialectică*, ed. cit., vol. II, p. 262.

32. Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Robert Laffont, Paris, 1977, p. 111.

33. *Marx-Engels-Lenin Despre dialectică*, ed. cit., vol. I, p. 38.

34. *Ibidem*, vol. I, p. 126 şi vol. II, p. 217—218.

35. Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, ed. cit., p. 42—43.

36. Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste...*, în „Le Monde", 27 avril 1978, p. 11.

37. Louis Althusser, *The Crisis of Marxism*, în rev. cit., p. 216.

38. *Marx-Engels-Lenin Despre dialectică*, ed. cit., vol. I, p 51.

39. Louis Althusser, *Est-il simple d'être marxiste ?*, în „La Pensée, nr. 183, oct. 1975, p. 26, 27.

40. Cf. Octavian Chețan *Umanismul și dificultățile ambiguității teoretice*, în *Opinii contemporane în problematica filozofiei marxiste*, ed. cit., p .46—47.

41. Sub denumirea generică *Criză și conștiință*, o antologie din filozofia marxistă contemporană argumentează această idee prin studiile semnate de D.H. De Grood, *Crisis and Empire* (p. 3—32), Georg Lukács, *On the Responsability of Intelectuals* (p. 55—62), Ludwig Grünberg, *Nietzsche versus Marx in Modern Culture* (p. 33—54), Paul Feltham, *Education and the Age of Decay* (p. 89—98), Wiliam A. Pelz, *Crisis and the Ideological Defense* (p. 105—116), Ralph M. Faris, *Reflections of Crisis* (p. 131—156) ; cf. *Crisis and Consciousness*, edited by R.M. Faris, B.R. Grüner, Amsterdam, 1977.

42. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, ed. cit., p. 298.

43. *Ibidem*, p. 298.

Contents

Redactor : ALEXANDRINA PÂRVU
Tehnoredactor : FLORIAN SĂPUNĂRESCU

Format 24/60×90. Coli editură 20,44. Coli tipar 16.
Bun de tipar 29 septembrie 1981. Apărut — octombrie 1981



Comanda nr. 8 997/10 046
Combinatul poligrafic „Casa Scînteii“,
Piața Scînteii nr. 1,
București, Republica Socialistă România

ÎN COLECȚIA «IDEI CONTEMPORANE»
AU APĂRUT:

* * * Știință și sinteză — Colocviu UNESCO
R. Garaudy: Marxismul secolului XX
G.N. Volkov: Sociologia științei
L. Althusser: Citindu-l pe Marx
V. Roman: Revoluția științifică și tehnică. Eseuri
R. Richta și colectiv: Civilizația la răscruce
M. Dufrenne: Pentru om
L. Goldmann: Sociologia literaturii
P.V. Kopnin: Bazele logice ale științei
I. Nikolov: Cibernetica și economia
N. Wiener: Sînt matematician
N.N. Constantinescu: Problema contradicției în economia socialistă
I. Hermann: Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei
A. Pelletier, J.J. Goblot: Materialismul istoric și istoria civilizațiilor
A. Toffler: Șocul viitorului
R. Florian: Reflecții asupra filozofiei marxiste
* * * Mutații contemporane în știință și tehnică și implicațiile lor
* * * Știință, filozofie, ideologie
M. Drăgănescu: Muncă și economie
* * * Revoluția științifică-tehnică și progresul
L. Sève: Marxismul și teoria personalității
G. Lukács: Ontologia existenței sociale
* * * Revoluția socialistă și revoluția științifică-tehnică
M. McLuhan: Galaxia Gutenberg
M. Mesarović, E. Pestel: Omenirea la răspîntie
C. Wright Mills: Imaginația sociologică
T. Kotarbinski: Tratat despre lucrul bine făcut
* * * Revoluția științifică-tehnică și modernizarea forțelor de producție
M. Drăgănescu: Sistem și civilizație
E. Bonnefous: Omul sau natura?
C.I. Gulian: Marxism și structuralism
N.N. Constantinescu: Economia protecției mediului natural
I.T. Frolov: Progresul științei și viitorul omului

(Continuare pe contrapagină)

EDITURA POLITICĂ

Lei 14